Comte GOBLET D'ALVIELLA

SÉNATEUR, MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

CROYANCES, RITES INSTITUTIONS

TOME II

QUESTIONS DE MÉTHODE ET D'ORIGINES

HIÉROLOGIE

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
68, RUE MAZARINE, 68

1911

CROYANCES, RITES
INSTITUTIONS

TOME II

HIÉROLOGIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

SE RAPPORTANT A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous. Paris, 1884, 1 vol. in-8 de xix-431 pages. — Traduit en anglais par le Rev. J. Moden, Londres, 1885.

Introduction à l'Histoire générale des Religions. Résumé du cours donné à l'Université de Bruxelles. Bruxelles, 1887, 1 vol. de 179 pages.

Histoire religieuse du Feu. Verviers, 1887, 1 vol. in-18 de 109 pages.

La migration des Symboles. Paris, 1891, 1 vol. in-8 de 345 pages avec 5 planches et 139 figures. — Traduit en anglais avec introduction et notes par Sir Georges Birdwood, Londres, 1894.

L'Idée de Dieu d'après l'Anthropologie et l'Histoire. Conférences faites en Angleterre sur l'invitation des administrateurs de la Fondation Hibbert. Paris et Bruxelles, 1892, 1 vol. in-8, de 328 pages. — Le même en Anglais, dans la série des *Hibbert Lectures*, Londres, 1892. (Deux éditions.)

Ce que l'Inde doit à la Grèce. Paris, 1897, 1 vol. ill. de 220 pages.

Eleusinia. De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis. Paris, 1903, 1 vol. in-8 de vii-154 pages.

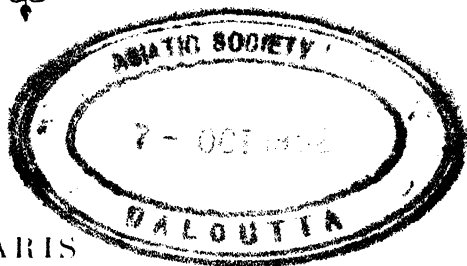
Comte **GOBLET D'ALVIELLA**

SÉNATEUR, MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

CROYANCES, RITES INSTITUTIONS

TOME II

QUESTIONS DE MÉTHODE ET D'ORIGINES

HIÉROLOGIE

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
68, RUE MAZARINE, 68

1911

QUESTIONS DE MÉTHODE
ET D'ORIGINES

I

DES PRÉJUGÉS QUI ENTRAVENT L'ÉTUDE SCIENTIFIQUE DES RELIGIONS[1]

L'histoire générale des religions ne s'enseigne actuellement, si je ne me trompe, qu'à Leyde, à Paris, à Copenhague et à Genève. En s'ouvrant à cette branche nouvelle des sciences historiques, l'Université de Bruxelles a montré, une fois de plus, sa fidélité à l'esprit qui inspirait ses fondateurs, il y a un demi-siècle. La liberté de l'enseignement ne consiste pas seulement, comme d'aucuns voudraient nous le faire croire aujourd'hui, à rester en deçà des programmes officiels, mais encore et surtout à aller au delà.

L'auditoire qui m'entoure est pour moi à la fois une source d'encouragement et d'appréhension. Il prouve que le sujet dont j'ai à vous parler a le don d'exciter tout au moins un intérêt de curiosité, mais il me fait aussi sentir d'autant plus vivement la responsabilité qui m'incombe dans cette chaire. Je n'ai pas seulement à vous faire connaître l'histoire des religions, mais encore à vous la faire aimer. Ah! sans doute, si l'on avait à vous offrir le génie constructeur d'un Max Muller ou d'un Herbert Spencer, la science encyclopédique d'un Tiele ou d'un Réville, les facultés synthétiques d'un Pfleiderer ou l'imagination fascinatrice d'un Renan, nous pourrions être pleinement rassurés sur le résultat

1. *Leçon d'ouverture* (Cours public d'hist. des rel., Univ. Brux. 9 Déc. 1884).

de l'épreuve. Mais, au lieu de savants dont le nom seul est une garantie de succès, vous n'avez devant vous qu'un professeur qui n'a jamais professé, un homme politique, qui, s'il a consacré le meilleur de son temps aux questions religieuses, a dû souvent, hélas! les aborder par un côté qui n'est pas celui de la science pure, un profane, ajoutera-t-on peut-être, qui n'a donné de gages à l'hiérographie, ni comme hébraïsant, védisant ou zendiste, ni comme égyptologue ou assyriologue, pas même comme celtisant ou américaniste.

Ce qui, néanmoins, m'enhardit à poursuivre l'expérience, c'est la pensée que, pour enseigner l'histoire des religions, il n'est pas nécessaire de connaître — tâche impossible, du reste — toutes les langues des peuples qui les ont professées. Je suis loin de contester les avantages que peut offrir, pour la connaissance d'une religion particulière, la possession et le maniement des dialectes qui ont servi à formuler ses dogmes et à consigner ses traditions; je reconnais même volontiers que les fondateurs de la science des religions, ceux qui lui ont donné son impulsion et son éclat, se sont presque tous formés dans l'étude particulière des antiquités grecques, juives, sanscrites ou zendes. Mais, aujourd'hui, chaque branche des littératures antiques, grâce aux découvertes des savants qui s'y sont laborieusement cantonnés, nous offre des résultats généraux suffisamment certains et développés pour que, sans refaire le travail des spécialistes, nous puissions tenter la synthèse de leurs conclusions et raconter l'histoire des religions, comme l'histoire des arts, des sciences, des langues et même des peuples.

Désormais, la science des religions est surtout une question de méthode et d'assimilation. Ainsi que le constatait en 1877, pour la religion assyro-babylonienne, M. le professeur Tiele, dans la leçon d'ouverture de son cours à l'université de Leyde : « L'historien, l'ethnologue, le savant qui se consacrent à la science des religions comparées ont chacun sa tâche. Le terrain qu'ils occupent ne doit pas plus leur être disputé qu'ils ne veulent empiéter sur celui de l'épigraphiste et du philologue. » Et, faisant allusion à un des épisodes les plus connus des *Niebelungen*, l'éminent professeur terminait en réclamant le concours des assyriologues, comme d'autant de Sigurd qui pouvaient seuls lui faire

franchir « l'étang de feu de l'écriture cunéiforme » pour atteindre la Brunehilt assyro-babylonienne. — On pourrait, avec plus de force encore, étendre cette comparaison à l'ensemble des rapports entre l'histoire des religions et les différentes branches de la linguistique contemporaine.

Vous me demanderez peut-être, puisqu'il est désormais facile d'acquérir des renseignements positifs sur la nature des différentes religions, comment il se fait qu'ils ne soient pas plus répandus. C'est, d'abord, parce que, à part quelques notions fugitives, souvent même arriérées, sur la mythologie de l'antiquité grecque et latine, l'histoire des religions est, pour ainsi dire, absente de tout notre enseignement. C'est, ensuite, — et cette seconde raison explique jusqu'à un certain point la première, — parce qu'il règne parmi nous quantité de préjugés tendant à entraver l'application des méthodes scientifiques à l'étude des phénomènes religieux.

Parmi ces préjugés, il y en a qui se retrouvent, bien qu'à un moindre degré, dans toutes les subdivisions de la science historique ; d'autres sont particuliers à l'histoire des religions. Quelques-uns tendent rien moins qu'à empêcher l'existence même de l'hiérographie ; d'autres se bornent à en fausser les applications ou à en vicier les conclusions. Mon but est de vous montrer aujourd'hui les principaux de ces écueils, en faisant ressortir, par quelques exemples, dans quelles méprises ils peuvent faire tomber les gens même les mieux intentionnés. Je ne pourrais, d'ailleurs, vous donner une meilleure idée de l'esprit dans lequel j'espère poursuivre mon cours qu'en vous faisant connaître les pièges que je m'efforcerai d'y éviter.

I

Nous commencerons par l'examen des préjugés qui se rattachent à l'objet même de cet enseignement, — le préjugé religieux et le préjugé antireligieux. Bien entendu, quand j'emploie ici le mot de préjugé, je le prends dans son sens étymologique de jugement arrêté d'avance et non dans l'acception ordinaire qui en fait le

synonyme de superstition. Nous sommes ici, en effet, pour étudier les religions et non pour les insulter.

M. Max Muller a écrit qu'il existait deux cultes assez larges pour tolérer l'histoire des religions : l'un était le bouddhisme primitif, l'autre le christianisme. L'illustre professeur d'Oxford a sans doute voulu parler du christianisme tel qu'il le professe et qu'il l'a vu professer autour de lui : le christianisme des Stanley et des Colenso, des Maurice et des Martineau, des Kuenen et des Tiele, des Réville et des Lenormant. Lui-même, en effet, n'hésite pas à reconnaître avec quelle facilité on se laisse entraîner hors des voies de la méthode historique par la croyance à la possession d'une révélation surnaturelle[1]. — Que cette révélation se formule par l'intermédiaire d'un homme réputé infaillible, d'une Eglise réunie en concile ou d'un livre rédigé une fois pour toutes, dès qu'elle prétend tracer autour de ses affirmations un cercle infranchissable au libre examen, elle manque à la première condition de toute critique sérieuse. Sans doute, quand le droit d'interpréter les livres saints est reconnu au fidèle, il s'ouvre une place pour l'exégèse ; mais, même alors, cette exégèse reste l'esclave de certains textes ou de certains dogmes qui la limitent et, par suite, la mutilent.

Prenons un récit quelconque de la Bible — par exemple cette aventure de Jonas, qui fit quelque bruit à notre Académie des sciences, il y a une dizaine d'années — et voyons les différentes acceptions qu'elles a reçues. Nous trouverions difficilement une moisson plus riche d'interprétations viciées par ce que j'appelle le préjugé religieux, — même si nous laissons de côté les hypothèses où l'on sacrifie soit les droits de la raison, en refusant d'appliquer les procédés ordinaires de l'exégèse, soit les droits de la logique, en se réfugiant, comme certains philosophes du moyen âge, dans la distinction entre ses convictions comme savant et ses croyances comme fidèle.

Si nous appliquons le mode d'interprétation prétendûment rationaliste qui florissait en Allemagne au début de ce siècle, nous voyons qu'on peut faire de Jonas un envoyé d'Israël à Ninive, recueilli après un naufrage, à trois jours de la côte, par

1. *La Science de la Religion*, trad. franç. Paris, 1873, p. 139.

un navire qui portait en poupe l'image d'un cétacé. Ou, plus simplement, on peut supposer, avec Grimm, que toute cette histoire s'est passé en songe. — C'est là sauver la lettre, mais aux dépens de l'esprit. En effet, dans l'étude critique d'un texte, ce qui importe, c'est de retrouver ce que ses rédacteurs ont entendu y mettre, et non ce qu'il *devrait* renfermer pour être conforme à notre idée du vrai ou du juste. L'école dite rationaliste est, d'ailleurs, complètement discréditée aujourd'hui, bien qu'elle inspire encore de temps à autre une tentative plus ou moins heureuse pour établir l'accord de la Genèse avec les découvertes les plus récentes de la géologie : « Il y a eu et il y a encore — disait à ce propos une des lumières de l'anglicanisme, le doyen Stanley, dans son oraison funèbre de sir Charles Lyell à l'abbaye de Westminster — deux modes de conciliation qui ont absolument et justement échoué : l'un, qui s'efforce de détourner de leur vrai sens les mots de la Bible pour leur faire parler le langage de la science ; l'autre, qui tente de falsifier la science, afin de satisfaire aux prétendues exigences de la Bible[1]. »

Passons maintenant à l'interprétation symbolique dont Philon faisait déjà si largement usage pour *platoniser* l'Ancien Testament. Assurément, rien n'empêche de voir dans Jonas le symbole de l'âme, et dans la baleine celui de la mort ou du tombeau, si bien que le tout se réduirait à une représentation allégorique de l'immortalité humaine, comme on en rencontre parmi les monuments des catacombes. Ou encore on peut s'imaginer, avec le professeur Herman von der Hardt, que le vaisseau dans la tempête figure l'Etat juif, son capitaine le grand-prêtre Zadok, enfin, Jonas lui-même le roi Manasseh, fait prisonnier par les Babyloniens[2]. — Je suis loin de méconnaître la valeur de cette méthode pour éconcilier la foi avec la raison, et je n'ai pas le courage de blâmer ceux qui, peut-être séduits par la plausibilité de leurs propres

1. Les défenseurs de la Bible ne sont pas toujours les seuls à s'aventurer dans cette voie. C'est ainsi que M. Jules Soury, dans son désir d'octroyer des parchemins à la doctrine de l'évolution, a un jour soutenu l'entière conformité des mythes chaldéens sur la création de l'univers avec les théories de Darwin sur l'origine et la transformation des espèces. (Voir le *Temps* des 13 et 23 novembre 1879.)

2. Voir *The Book of the twelve Minor Prophets*, par E. Henderson. Londres, 1845, p. 200.

explications, cherchent à sauver ainsi l'intégrité de leurs croyances. Mais si le symbolisme permet d'accommoder la tradition religieuse aux progrès réalisés dans la plupart des sciences, il est une branche du savoir humain qui fait exception, et, cette branche, c'est précisément l'histoire, laquelle a pour mission de constater, non pas si les vieilles outres peuvent contenir du vin nouveau, mais quelles sont la provenance ainsi que la nature des crus qu'on y a primitivement versés.

Il y a, cependant, un moyen de concilier l'indépendance de la critique avec la croyance au caractère divinement inspiré d'un récit quelconque. C'est de limiter cette inspiration aux vérités philosophiques et morales renfermées dans le texte, en faisant bon marché du reste. Ainsi, pour en revenir au livre de Jonas, ce qui y sera tenu d'origine divine, ce sont les leçons élevées qui s'en dégagent sur la mission prophétique d'Israël, — sur l'efficacité du repentir pour racheter ses torts, — principalement sur l'égalité des juifs et des païens devant Dieu. — Quant à l'incident de la baleine et aux autres détails fabuleux d'un récit que le savant professeur de théologie à la faculté de Strasbourg, M. Edouard Reuss, n'hésite pas à appeler un conte moral[1], rien n'empêchera d'y voir soit une simple invention pour donner à ces enseignements religieux et moraux plus de force et de couleur, soit même une réminiscence de l'aventure mythique, mise par les textes cunéiformes du *British-Museum* sur le compte de Bel-Merodach[2] et retrouvée d'ailleurs dans la mythologie solaire des Grecs, des Polynésiens, des Algonquins, des Cafres et jusque dans la version la plus ancienne du *Petit Chaperon Rouge*[3]. Loin d'y perdre, ce livre de Jonas, qui était déjà une pierre d'achoppement pour le christianisme au temps de Julien et de Porphyre, devient, suivant la remarque de M. Kuenen, le livre de l'Ancien Testament le plus éloigné du particularisme juif, le plus rapproché de l'universalisme chrétien ; ce qui semble une ample compensation pour le sacrifice de sa partie merveilleuse et surnaturelle[4].

1. Ed. Reuss. *Philosophie morale et religieuse des Hébreux*. Paris, 1878, p. 570.
2. Prof. Sayce. *Chaldæan Genesis*, p. 111.
3. Edward B. Tylor. *La civilisation primitive*, trad. française. Paris, 1876, t. I, p. 383-391.
4. A. Kuenen. *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. française. Paris, 1879, t. II, p. 509.

C'est cette même méthode, dont je n'ai pas à apprécier ici la valeur intrinsèque, que François Lenormant a appliquée dans ses études sur les *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*[1].

« Je ne connais pas, y écrivait-il, une science chrétienne et une science libre-penseuse, je n'admets qu'une seule science, celle qui n'a pas besoin d'autre épithète, qui laisse de côté, comme étrangères à son domaine, les questions théologiques et dont tous les chercheurs de bonne foi sont les serviteurs, quelles que soient leurs convictions religieuses. C'est cette science à laquelle j'ai consacré ma vie, et je croirais forfaire à un devoir sacré de conscience si, influencé par une préoccupation d'un autre ordre, quelque respectable qu'elle puisse être, j'hésitais à dire sincèrement et sans ambages le vrai, tel que j'ai cru le discerner. »

Il n'en est pas moins vrai que jusqu'ici les orthodoxies ne se montrent guère disposées à comprendre de la sorte les droits de la science, et François Lenormant lui-même l'a appris à ses dépens, quand ses « hardiesses » se sont trouvées aux prises avec la critique des recueils bien pensants[2].

II

Si le préjugé religieux s'oppose à l'étude scientifique de la religion qu'on professe, peut-il également mettre obstacle à la connaissance des religions étrangères ? A première vue, vous serez peut-être tentés de répondre négativement. Comment, en effet, des opinions quelconques, alors même qu'on les tient pour la vérité absolue, peuvent-elles empêcher d'observer, de classer et de décrire les croyances, ou, si l'on préfère, les erreurs d'autrui ?

C'est que, si l'on range toutes les opinions religieuses en deux catégories : les siennes, qu'on croit tombées toutes faites du ciel,

1. T. I, p. VII.
2. Voir les articles publiés sur les *Origines de l'Histoire* de Lenormant, par M. Henry Lefèbvre, dans la *Revue catholique* de juillet 1880, et par M. l'abbé de Broglie dans le *Correspondant* du 10 août 1880.

et celles des autres, qu'on déclare indistinctement le résultat d'une perversion, on devient incapable de saisir la vraie nature du sentiment religieux et, par suite, de ses manifestations diverses. Pour les Iraniens, qui personnifiaient le bien suprême dans leur grand Ahura, les *dévas* représentaient les agents des mauvais principes. Pour les Brahmanes, qui vénéraient les dévas, les *asuras* étaient les adversaires des dieux et des hommes. Pour l'historien des religions, *asuras* et *dévas* sont des conceptions analogues, qu'*a priori* il rattache au développement normal de l'esprit humain, et qu'*a posteriori* il démontre provenir d'un même foyer religieux, antérieur à la séparation des Perses et des Hindous, comme à l'organisation du dualisme dans les théogonies aryennes.

Comment garder le calme d'esprit et la liberté d'appréciation nécessaires à toute analyse impartiale des idées et des coutumes étrangères, lorsqu'on s'imagine, à l'instar de certains Pères, qu'elles sont l'œuvre du Malin ? Les chrétiens des premiers siècles ne révoquaient pas en doute l'existence réelle des divinités païennes, mais ils en faisaient des mauvais esprits qui avaient détourné du seul Dieu l'adoration des hommes par une caricature de la vraie religion. Telle est encore, à une époque récente, l'explication donnée par le père Huc des étranges ressemblances qu'il avait pu constater, au Thibet, entre les cérémonies du culte bouddhiste et certaines pratiques du catholicisme. Devons-nous, après cela, nous étonner du zèle que, jusqu'aux approches de la Renaissance, les chrétiens employèrent à poursuivre le paganisme, non seulement dans ses traditions et dans ses pratiques, mais encore dans ses souvenirs et jusque dans ses monuments ?

Il serait, toutefois, injuste de réserver au christianisme le monopole de l'intolérance : l'émir Hakem avait réuni à Cordoue d'innombrables ouvrages recueillis en Orient parmi les débris de la littérature et de la philosophie païennes. L'usurpateur Almanzour les fit lacérer et brûler ; ceux qui échappèrent à cette réaction du fanatisme musulman périrent, trois siècles plus tard, avec les quatre-vingt mille manuscrits que le fanatisme catholique fit jeter aux bûchers de Grenade, après l'expulsion des Maures[1].

1. Ernest Renan. *Averroès et l'Averroïsme*. p. 4 et 60.

Même les protestants ne sont pas, sous ce rapport, à l'abri de tout reproche : sir Georges Mackensie rapporte, dans ses *Voyages en Islande*, que le clergé luthérien entrava de tout son pouvoir la première publication des Eddas, ces vieilles épopées de la mythologie scandinave, et, aujourd'hui encore, un des pays d'Europe qui ont le plus fait pour l'histoire des religions, l'Angleterre, se refuse, par des scrupules analogues, à lui accorder des lettres officielles de naturalisation dans son enseignement supérieur.

Les préoccupations confessionnelles ne sont que trop souvent un écueil, même pour ceux qui admettent l'utilité intrinsèque de l'hiérographie et la nécessité d'y apporter une impartialité absolue. Grecs et Troyens n'ont pas mis plus d'acharnement à se disputer le corps de Patrocle que prostestants et catholiques à s'arracher de bonne foi les textes des Pères et même les monuments des catacombes, pour en déduire la justification de leurs vues respectives sur la discipline originaire de l'Eglise, sur la portée des sacrements, sur le culte des saints et la primauté de saint Pierre. Que sera-ce donc quand il s'agira de faire à un culte rival la place qui lui revient légitimement dans le développement de l'humanité? Sans doute, l'évêque Huet ne trouverait plus guère d'imitateurs en ce siècle, pour découvrir Moïse dans les personnages de Zoroastre, Orphée, Apollon, Vulcain, Faune, Toth, Adonis et Tammouz[1]! Cependant, les apologètes, même les plus instruits et les plus sincères, se laissent encore entraîner à exagérer l'antiquité des traditions hébraïques, quand il s'agit de rechercher la source ou la filiation des récits de le Bible.

Ainsi, l'on savait depuis longtemps, par des fragments d'auteurs antiques, que les Babyloniens avaient possédé un cycle de légendes offrant certaines analogies avec les traditions de la Genèse. On croyait généralement à une infiltration ou à un vague écho du récit mosaïque. Mais, en 1872, George Smith déchiffra, sur une tablette ninivite du *British Museum*, un récit du déluge qui se rapprochait singulièrement de la version israélite par les

1. Cependant nous avons vu récemment — sans doute par représailles — M. Jacolliot retrouver dans Moïse — en même temps que dans Ménès et dans Minos — le Manou de l'Inde!

détails de la composition, par la marche de la narration et jusque par l'allure du style. La tablette en question formait le onzième feuillet d'une grande épopée mythique, reproduite d'après un ouvrage chaldéen plus ancien, que le roi Assourbanipal avait fait copier dans la ville d'Our. L'antériorité de ce document sur le premier livre de la Bible semble donc établie à l'évidence. Les assyriologues les plus prudents lui assignent un âge variant entre 2.000 et 1.000 ans avant notre ère. Lenormant déclare qu'en tout cas sa rédaction a dû être arrêtée plusieurs siècles avant Moïse. En outre, la version babylonienne laisse clairement apercevoir la signification originaire de la tradition, qui s'y révèle comme un mythe de l'orage ou de la saison pluvieuse, alors que, dans la version mosaïque, ce caractère naturaliste a presque disparu sous une interprétation plus élevée, conçue au point de vue moral et monothéiste. On semble donc autorisé à conclure que si le récit de la Genèse ne provient pas directement de la tradition chaldéenne, celle-ci n'en reproduit pas moins une version beaucoup plus rapprochée de la source commune. Et pourtant c'est l'opinion contraire qui prévaut encore chez la majorité des savants orthodoxes, parce qu'ils prennent pour point de départ l'infaillibilité et l'antériorité nécessaires de la Genèse !

Quelquefois même, le parti pris est naïvement avoué. Le 29 janvier 1880, M. l'abbé de Broglie inaugurait à l'Institut catholique de Paris un cours sur l'histoire des cultes non chrétiens. Voici en quels termes le *Polybiblion* du mois suivant résumait son discours d'ouverture : « Il se propose de montrer, par l'histoire des faux cultes les plus répandus, qu'ils ne sont pas comparables au christianisme, et, descendant des généralités à une étude plus spéciale, il arrivera à une éclatante démonstration de la supériorité de notre religion. »

Ce n'est plus là de l'histoire; c'est de l'apologétique[1].

1. M. l'abbé de Broglie semble, du reste, l'avoir reconnu lui-même, car, au moment de commencer sa troisième année (1881-1882) par l'histoire des religions de l'Inde, il a changé le titre de ses leçons en : *Cours d'apologétique chrétienne*. (Voir *Annales de philosophie catholique*, 1882, t. VII, p. 385.) — Mais que devient alors le compliment adressé par le *Polybiblion* à l'Institut catholique de Paris, pour avoir « inauguré ce cours de *religion comparée* avant que l'État, qui dispose des ressources du budget, l'ait organisé au Collège de France? »

III

C'est également de l'apologétique, mais de l'apologétique à rebours que nous rencontrons trop souvent chez les adversaires des idées religieuses. A la vérité, le préjugé antireligieux, qui repose, comme le préjugé religieux, sur une vue exclusive des choses, est une conséquence directe de l'intolérance dogmatique. Si l'on est habitué à regarder les idées des autres comme un fatras de superstitions et d'impostures, il est aisé de comprendre que le jour où l'on perd la foi dans l'origine surnaturelle de ses croyances, on confonde, dans un mépris désormais sans exception, toutes les religions de la terre et jusqu'au sentiment religieux lui-même. Que j'ai vu de libres-penseurs, surtout parmi les jeunes gens récemment émancipés du catholicisme, manifester leur stupéfaction, voire leur incrédulité, quand ils entendaient, pour la première fois, affirmer que les religions figurent un produit nécessaire de l'esprit humain, qu'elles sont soumises à des lois naturelles dans leur naissance, leur développement et leur déclin, enfin que même les plus barbares et les plus dégradées représentent les aspirations les plus hautes d'une société à un moment donné de son évolution!

Les uns s'imaginent que s'occuper des religions, c'est perdre son temps : laissons, disent-ils, les morts enterrer les morts, — comme si les questions religieuses ne figuraient point parmi les questions vitales de notre époque. — « Dans le temps où je publiai la traduction de la *Vie de Jésus* par M. le docteur Strauss, a écrit Littré[1], on m'objecta, au point de vue libre-penseur et révolutionnaire, que j'entreprenais là une œuvre parfaitement inutile et depuis longtemps dépassée, et que notre XVIII^e siècle avait fait, mieux que tous les Strauss du monde, l'œuvre de démolition qui importait. L'œuvre négative, oui ; mais non l'œuvre positive. Et ceci n'est point une distinction subtile qui n'aille pas au fond des choses. Qu'on se représente les aberrations qui hantèrent l'esprit du XVIII^e siècle au sujet des religions. Il lui fut impossible

1. Voir la revue *La philosophie positive*, t. XXII, p. 368.

de rien comprendre à leur naissance, à leur rôle, à leur durée. C'étaient, selon les uns, les inventions d'hommes rusés et habiles qui se firent de la crédulité populaire un moyen d'exploitation, et par là obtinrent puissance et richesse ; selon les autres, il ne fallait y voir que des périodes d'ignorance et de superstition qu'on ne pouvait assez ni mépriser, ni exécrer ; selon d'autres encore, il y avait peut-être quelque grâce à octroyer à Jupiter et à l'Olympe, pour qui on avait érigé des temples si magnifiques et de si belles statues ; mais il fallait déverser tout le flot de l'indignation historique sur cette honte des hontes, le christianisme et le moyen-âge. Ces aberrations et toutes leurs variétés forment un vaste lacis de préjugés qui est loin d'être suffisamment rompu et qui, notamment, tient enchaîné dans ses liens tout le parti radical en France. »

Certains esprits, frappés surtout, comme Lucrèce, des maux qu'ont engendrés les religions, veulent bien admettre l'utilité, voire la nécessité de l'hiérographie ; mais, d'accord avec la méthode générale des orthodoxies, ils ne prétendent chercher dans la science que des arguments ou plutôt des armes pour combattre les diverses formes de croyances professées autour d'eux.

Est-il besoin de vous faire observer que tel ne peut être le but de ce cours ? En vous disant que je m'efforcerai de traiter les religions par les procédés de la science, je me suis implicitement engagé à ne faire ici pas plus de polémique antireligieuse que de propagande religieuse. *Non est hic locus.* Les partis et les sectes sont libres de tirer de la science toutes les conclusions qu'il leur plaît ; mais la science ne doit jamais s'abaisser à leur servir d'instrument ou d'enseigne. J'entends conserver pleine liberté, ici comme ailleurs, de combattre ceux qui veulent appliquer les idées d'autrefois aux faits d'aujourd'hui, mais ce ne sera pas pour imiter ceux qui veulent appliquer les idées d'aujourd'hui aux faits d'autrefois.

Lorsqu'en 1879 le Sénat français discuta le projet d'introduire l'histoire des religions au Collège de France, Edouard de Laboulaye se fit le porte-voix d'un préjugé qui conteste la possibilité même d'employer les méthodes historiques dans l'étude d'une religion quelconque : « Ou vous croyez qu'elle est vraie, disait-il pour motiver son opposition, et alors tout vous semble naturel.

Ou vous croyez qu'elle est fausse, et alors tout vous semble absurde. Comment voulez-vous trouver un enseignement impartial ? »

Ces paroles contiennent un sophisme dont vous aurez déjà fait justice. Henri Martin y répondit incontinent : « Je ne dis pas que l'histoire comparée des religions puisse profiter aux idées religieuses intolérantes, qui se proscrivent les unes les autres, aussi bien qu'elles proscrivent les idées irréligieuses ; mais elle profitera certainement à l'idée de cette religion universelle qui se trouve au fond de toutes les religions et qui en est l'essence. »

Pour moi, Messieurs, j'irai plus loin, et je dirai que l'historien des religions n'a pas à se préoccuper de savoir si l'objet du sentiment religieux est réel ou non, en d'autres termes, si la croyance à l'existence de la Divinité est fondée ou illusoire.

IV

A cet égard, j'ajouterais même volontiers que, pour faire l'histoire des religions, il faudrait se placer au point de vue positiviste, si cette phrase ne signifiait une adhésion formelle au système philosophique d'Auguste Comte, qui, lui aussi, a abordé l'hiérographie avec une théorie préconçue, — et ici j'entame un nouvel ordre de préjugés, le *préjugé philosophique*, c'est-à-dire la préoccupation de trouver dans les faits la confirmation d'une doctrine arrêtée d'avance.

En effet, le positivisme orthodoxe omet dans sa classification scientifique la psychologie, même expérimentale, dont l'étude est cependant indispensable, comme le reconnaît Herbert Spencer, pour obtenir la clef du sentiment religieux et de ses évolutions. D'autre part, quand les positivistes affirment que l'homme, dans son développement individuel et social, doit passer inévitablement par l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif, ils prennent pour des états successifs trois aspects différents de l'esprit humain. Enfin, dans un ordre d'idées qui touche davantage encore à notre sujet, quand ils déclarent que toutes les religions ont dû traverser *successivement* les trois phases du féti-

chisme, du polythéisme et du monothéisme, ils sacrifient encore une fois les faits à l'esprit du système. Par fétichisme, Comte entendait le culte des objets *matériels*, arbres, pierres, coquillages, rivières, montagnes, corps célestes, etc., que l'imagination de l'homme primitif aurait arbitrairement investis de pouvoirs surnaturels, sans cependant y voir l'œuvre ou même la résidence d'un esprit. Or, les nombreuses observations faites de nos jours sur les peuples non civilisés, tendent à établir, comme l'ont surabondamment démontré Max Muller, Herbert Spencer, Albert Réville et bien d'autres, que le fétichisme ainsi compris n'est nulle part une religion primitive ; qu'il accompagne ou présuppose toujours la croyance à des esprits logés dans les choses ou même errant dans l'espace ; qu'il est inconnu chez des peuplades placées au bas de l'échelle religieuse et qu'il atteint son *maximum* parmi des nations relativement avancées.

Il faut avant tout se mettre d'accord sur les mots. Si, par fétichisme, on entend, avec M. Girard de Rialle, « la tendance à considérer tous les phénomènes, tous les êtres, tous les corps de la nature comme pourvus *de volontés et de sentiments pareils à ceux de l'homme*, en faisant seulement quelques différences d'intensité et d'activité[1], » — ce qui constitue l'état religieux qualifié de *naturisme* par M. Albert Réville, — j'admettrai volontiers que telle ait pu être la première forme de la religiosité. Mais cette définition ne rentre plus dans celle des positivistes orthodoxes, car elle implique la distinction préalable du corps et de l'esprit, et c'est, en réalité, à ce dernier qu'est exclusivement adressé le culte. Un des représentants les plus brillants du comtisme britannique, M. Frédéric Harrison, soutenait dans la revue anglaise *the Nineteenth Century*, de mars 1884, que la religion officielle de la Chine avait conservé le type du fétichisme primitif, parce qu'on y adorait le ciel, la terre et les corps célestes, « considérés objectivement, et non comme la résidence d'êtres immatériels. » Or, tous ceux qui ont étudié de près l'antique religion de l'empire chinois nous disent que la vénération s'y adresse, non aux apparences matérielles des phénomènes de la nature, mais aux esprits invisibles dont le ciel, la terre, les constellations, etc., semblent

1. *Mythologie comparée*. Paris, 1878, p. 2.

respectivement l'enveloppe inséparable, la manifestation sensible, le vêtement ou même le corps. En tant qu'adoration d'objets matériels, franchement tenus pour tels, le fétichisme est un dérivé secondaire, et non la première forme du sentiment religieux.

Un autre préjugé philosophique, d'une portée toute contraire, c'est celui qui présente les religions historiques comme l'écho affaibli d'un monothéisme primitif, qualifié de religion naturelle. A vrai dire, il parut recevoir une éclatante confirmation quand, dans la première moitié de ce siècle, les monuments les plus antiques de la pensée orientale laissèrent tomber leurs voiles à nos yeux éblouis. Tout ce qu'on connaissait jusque-là des religions professées chez les Hindous, les Perses, les Egyptiens, avec leurs idoles monstrueuses, leurs pratiques barbares, leurs mythes incohérents et grossiers, apparut désormais, soit comme une altération inconsciente, soit comme un déguisement volontaire des pures et profondes doctrines enseignées dans les premiers âges du monde.

D'Allemagne, où l'école symbolique de Creuzer avait prétendu trouver dans toutes les fables antiques des allégories voilant les trésors de la sagesse primitive, cette illusion de perspective passa en France, où elle inspira, entre autres, les brillants travaux d'Edgar Quinet, et en Angleterre, où elle compte encore de nombreux adeptes. Cependant, une étude plus complète et plus minutieuse des documents où l'on croyait ainsi retrouver les échos de l'humanité primitive, a permis de constater qu'ils renferment beaucoup d'ivraie mêlée au bon grain, qu'ils figurent non un monothéisme sur son déclin, mais plutôt un monothéisme en voie de formation, enfin, qu'ils sont le produit d'une longue élaboration sacerdotale, et non la première expression du sentiment religieux aux prises avec la nature [1].

Nulle part la contradiction entre la théorie de la perfection

1. M. Max Muller m'a fait l'honneur de citer un passage de mes conférences sur l'Inde, où je faisais ressortir le contraste de la vieille philosophie brahmanique avec l'idolâtrie, presque le fétichisme, dont l'étranger a les yeux frappés dès son arrivée dans l'Hindoustan. (*Origines et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, trad. de M. J. Darmesteter, p. 56.) Mais par là je n'entendais nullement soutenir que les pratiques vulgaires de l'hindouisme étaient une dégradation de la théologie védique, encore moins que celle-ci représentait l'état originaire et complet des conceptions hindoues.

originaire en matière religieuse et les conclusions accumulées par l'archéologie, l'ethnographie, la psychologie expérimentale, l'histoire générale et la science religieuse elle-même, ne m'a paru mieux marquée que dans le récent ouvrage de M. de Pressensé sur *les Origines*, précisément parce que le savant et consciencieux écrivain s'y est fait un devoir d'exposer, avec une complète impartialité, tous les faits acquis ou légitimement présumés par la science contemporaine. Ainsi il démontre clairement que, depuis les temps préhistoriques, le sentiment religieux a toujours été en s'élevant et en s'épurant. Dès lors, la conclusion logique ne semble-t-elle pas que ce sentiment a dû débuter par des manifestations fort imparfaites et grossières? Cependant, M. de Pressensé, généralisant ce fait que la croyance confuse à une Divinité suprême se rencontre chez certains sauvages adonnés à toutes les pratiques du fétichisme, en profite pour conclure que le monothéisme a été la foi primitive de l'homme. « Pour que, dans sa dégradation extrême, écrit-il, l'homme s'efforce encore de retrouver l'idée divine et s'y attache, il est nécessaire qu'il l'ait possédée primitivement dans sa grandeur [1]. » C'est que M. de Pressensé aborde le problème de nos origines morales et religieuses avec l'idée préconçue d'une chute, d'une déchéance subie par l'humanité pour avoir violé la loi morale du monde pendant une première épreuve de la liberté. Il ne voit pas que même cette explication n'explique rien et qu'elle laisse intacte la question de savoir comment l'humanité aurait, une première fois, réalisé l'idée divine dans toute sa plénitude, — à moins de faire intervenir au début, comme M. de Pressensé semble enclin à le faire, une révélation surnaturelle, ou bien de soutenir avec le poète :

L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux.

V

L'esprit humain procède du connu à l'inconnu. C'est la grande route qui mène à la science, mais à condition qu'on n'en dévie

1. E. de Pressensé. *Les Origines*. Paris, 1883, p. 491.

pas pour se lancer dans des généralisations hâtives. Les philosophes du dernier siècle, voulant expliquer comment l'homme primitif était tombé sous le joug des religions positives, soutinrent à l'envi qu'elles avaient été inventées par les prêtres; quelques-uns ajoutaient même : et par les rois. Certes, les prêtres et même les gouvernements n'ont que trop exploité les religions dans un intérêt personnel ou politique. Mais ce n'est pas une raison pour croire qu'ils les aient inventées.

Le bon sens indique que l'existence du prêtre, fût-ce même le sorcier des Finnois et des Cafres, est postérieure à la naissance du sentiment religieux. D'ailleurs, rien de plus contraire aux tendances de la science contemporaine que de concevoir l'homme comme une pâte indéfiniment malléable entre les mains des législateurs et des mystagogues. Nous faisons aujourd'hui une part plus grande à la spontanéité de l'esprit populaire, surtout depuis que nous avons pu constater, par des observations générales, l'identité de ses procédés chez les nations les plus distantes. Non seulement il est désormais avéré que tous les peuples connus ont des croyances religieuses, en ce sens qu'ils admettent l'existence de puissances surhumaines intervenant dans les destinées de l'individu, mais j'aurai également l'occasion de vous montrer que tous possèdent — du moins à l'état rudimentaire — les éléments essentiels du culte : la prière, le sacrifice, le symbole; plus encore, que ces éléments revêtent des formes analogues parmi les races les plus diverses et que partout où l'on peut retracer le cours de l'évolution religieuse, on voit les croyances traverser des phases sinon identiques, du moins soumises à des lois générales. Les religions — malheureusement! — se font elles-mêmes et ne s'inventent point. On a bien dit, chez les Grecs, que Pallas Athéné sortit un jour tout armée du cerveau de Zeus. Mais Zeus était lui-même un dieu, un dieu aussi réel que l'éther fluide et lumineux qui nous enveloppe.

De ce qu'il y a eu des rois et des héros déifiés après leur mort et même de leur vivant, certains philosophes se sont hâtés de conclure que tous les dieux étaient des hommes divinisés. Ainsi, à en croire Evhémère chez les anciens, les premiers chefs ou les premiers sages, ayant obtenu la domination, grâce à leur supé-

riorité physique ou intellectuelle, se seraient attribué une puissance surnaturelle et auraient reçu en conséquence des honneurs divins. Si on avait demandé au philosophe de Messine d'où les premiers fidèles avaient tiré cette idée de surnaturel et de divin pour l'appliquer aux rois et aux prêtres, il eût été sans doute fort embarrassé de répondre. Cependant, c'est à peine si, de nos jours, les progrès de la mythologie ont eu complètement raison de cette méthode facile. Ainsi, l'école d'Evhémère, s'appuyant sur la tradition que Zeus avait régné en Crète et sur le fait qu'on y montrait son tombeau, soutenait que le maître de l'Olympe était un ancien souverain crétois, divinisé par ses sujets. Or, nous savons aujourd'hui que Ζεὺς πατὴρ se retrouve chez les Latins, les Hindous et les Germains, sous le nom respectif de Jupiter, Dyauspitar, Zio ou Tyr et avec le caractère général de Ciel-père, cette première forme du « Père qui est au ciel[1]. »

Une autre école, qu'on rencontre chez les brahmanes aussi bien que chez les Grecs et les Romains, avait mieux saisi le vrai caractère des dieux, quand elle les rattachait à la nature divinisée dans ses phénomènes ou dans ses apparences. Déjà au sixième siècle avant notre ère, Théagène de Regium déclarait qu'Apollon, Hélios et Héphaestos étaient le feu sous divers aspects, Héra l'air, Poséidon l'eau, Artémis la lune, et le reste à l'avenant, καὶ τὰ λοιπὰ ὁμοίως. C'était là une opinion courante parmi les stoïciens. Cicéron fait même dire à certains philosophes, mis en scène dans son traité *De Natura Deorum*, que les dieux se recrutent soit parmi les phénomènes qui frappent l'imagination, soit parmi les objets naturels qui rendent des services à l'homme[2].

Ces vues ont été confirmées de nos jours, non seulement pour le Panthéon grec et romain, mais encore pour les dieux de tous les peuples connus. Seulement, ici encore, il faut faire la part des autres facteurs théogoniques. Parmi les dieux, il en est qui sont certainement des hommes ou même des animaux divinisés. D'autres doivent exclusivement leur origine à des abstractions

1. M. J. Darmesteter l'identifie même avec l'Ahoura Mazdâ des Perses et le Svarogu des Slaves. (Voir le *Dieu suprême des Aryens* dans ses *Essais orientaux*. Paris, 1883.)
2. Cicéron. *De natura Deorum*, I, 42, II, 23.

morales, telles que la Vertu, la Bonne Foi, la Prudence, la Fortune, etc., ou encore à des spéculations métaphysiques, comme le Brahm suprême des Hindous. De plus, il faut tenir compte de ce que les dieux de la nature tendent, chez certains peuples, à se transformer en dieux supérieurs à la nature, si bien que leur sens primitif finit par s'obscurcir et se perdre, témoin Assour chez les Assyriens, Ahoura Mazdâ chez les Perses et Jahveh chez les Israélites. — C'est faute d'avoir saisi ces nuances qu'à la fin du siècle dernier, Dupuis dépensa son temps et son érudition à soutenir dans trois gros in-quarto la signification astronomique de tous les dieux et de tous les cultes, anciens et modernes[1].

On s'explique aisément que la personnification des corps célestes et des phénomènes naturels ait conduit à se représenter leurs mouvements et leurs relations comme des aventures de héros ou de dieux. Déjà l'antiquité avait pénétré le sens de ses mythes les plus transparents, comme l'enlèvement de Proserpine, les amours d'Adonis, le meurtre d'Argus[2]. Mais c'est seulement de nos jours que l'interprétation de la mythologie a trouvé sa méthode, ou plutôt ses méthodes.

Otfried Müller, qui, le premier, porta, dans ce champ en friche, un esprit vraiment scientifique, regardait les mythes comme des légendes locales qui traduisaient, sous une forme personnelle, soit certaines particularités de la géographie, soit certaines circonstances de l'histoire. Ainsi, une ville d'Arcadie s'appelait Kleitor (de Κλείω), parce qu'elle était située au fond d'une vallée étroite. Cette circonstance topographique permet seule d'expliquer le mythe qui faisait remonter sa fondation au héros Kleitor[3]. De même, pour M. Tiele, l'histoire bien connue de Sémiramis et de ses deux mariages est un mythe historique représentant l'absorption de la civilisation chaldéenne par l'Assyrie victorieuse de Babylone[4].

1. *Origine de tous les cultes ou Religion universelle*, par Dupuis, citoyen français. 3 vol. in-4, avec atlas. Paris, chez Agasse, l'an III.
2. Cicéron. *De natura Deorum*, I, 27. — Macrobe, *Saturn.*, liv. I.
3. Traduction de M. Albert Réville, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. IX, p. 137.
4. Tiele. *Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques*, deuxième livre, chap. v.

D'autres, parmi lesquels M. Max Muller figure au premier rang, ont insisté sur la signification solaire des mythes; ils y ont vu un reflet de l'impression produite sur l'imagination des peuples enfants par la succession périodique de la lumière et de l'obscurité, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver. Ainsi, les travaux d'Hercule ne sont que les travaux du soleil pendant les douze mois de l'année. Œdipe personnifie l'astre du jour : fils du crépuscule, il tue son père chaque matin; fils de la nuit, il épouse sa mère tous les soirs.

D'autres encore, tel qu'Adalbert Kuhn, ont fait ressortir que l'esprit des premiers hommes a dû être, au contraire, affecté en première ligne par les phénomènes irréguliers de la nature et par les brusques changements de l'atmosphère : les principaux mythes ne feraient ainsi que dramatiser les luttes apparentes du ciel et de la tempête, du soleil et du nuage, du feu et des ténèbres.

Développant cette thèse, M. Darmesteter a récemment montré comment chez les Hindous, les Perses, les Grecs, les Latins et les Germains, le récit de la création correspondait au tableau offert par la renaissance apparente du monde après chaque orage[1].

Il y en a qui ont vu dans les mythes des simples métaphores imaginées par les poètes et prises au sérieux par leurs auditeurs. Ainsi, quand Pindare présente l'Excuse comme fille de la Réflexion, quand Prodicus parle d'Hercule en butte aux séductions de deux femmes qui personnifiaient, l'une, la Volupté et l'autre, la Vertu, ils donnaient à ces images le sens que nous y attacherions nous-mêmes; mais elles se trouvèrent prises au sérieux par la masse, et c'est ainsi que le mythe sortit de la métaphore ou de la parabole. A plus forte raison cette conclusion a-t-elle dû résulter des altérations du langage, quand les appellations des objets ainsi personnifiés eurent perdu leur signification première, pour ne plus offrir que la valeur d'un nom propre.

Pour quelques-uns, à côté de cette mythologie *auriculaire* il y a la mythologie *oculaire*, c'est-à-dire que l'origine des mythes doit se chercher, non plus dans des expressions incomprises, mais dans des dessins incompris ou plutôt mal interprétés. Les monnaies, les coupes, les premiers objets d'art où se trouvaient

1. Darmesteter. *Les cosmogonies aryennes.* (*Essais orientaux.* Paris, 1883).

représentés des emblèmes, des personnages, des scènes réelles ou fantaisistes, ont naturellement fait travailler l'imagination de leurs acquéreurs étrangers, qui se sont efforcés d'expliquer ces images par des légendes improvisées. D'après M. Clermont-Ganneau, qui est un peu le parrain de ce système, la Chimère et sa légende tireraient leur origine d'une composition assez fréquente sur les monuments lyciens, où l'on voit un lion dévorant un cerf. En effet, les deux animaux, en les supposant fusionnés par un copiste inexact ou ignorant, peuvent donner l'idée d'un monstre formé par un amalgame de lion et de cerf ou de chèvre. De même, *le triple* Géryon, tué par Hercule, se retrouve parmi les monuments égyptiens sous forme de *trois* hommes agenouillés devant un héros victorieux[1].

Selon M. Herbert Spencer, les aventures attribuées aux corps célestes et aux phénomènes personnifiés, tels que le soleil, la lune, le ciel, le vent, le crépuscule, etc., auraient eu pour héros des êtres humains qui portaient le nom de ces corps ou de ces phénomènes. Ainsi, une personne qui avait laissé un souvenir vivace parmi les générations suivantes, s'était appelée l'Aurore, soit parce qu'elle était née à l'aube, soit pour toute autre raison. Peu à peu on en vint à la confondre réellement avec l'aurore et on interpréta ses aventures de la façon que les phénomènes du jour naissant rendaient le plus plausible. En outre, comme le même nom pouvait avoir appartenu à plusieurs personnages, soit de différentes tribus, soit de différentes époques, il avait dû se produire fatalement une juxtaposition de récits contradictoires, ainsi qu'on le constate dans la plupart des mythologies[2].

Ma conclusion sera qu'il y a du vrai dans chacune de ces ingénieuses théories, et même qu'a elles toutes elles n'épuisent pas la matière. La loi du développement intellectuel est une, mais ses combinaisons sont infinies et, vouloir ramener tous les mythes à un seul procédé de formation, c'est prétendre ouvrir toutes les portes avec une même clef. En mythologie, il n'y a point de passe-partout.

A plus forte raison doit-on se mettre en garde contre la manie

1. Ch. Clermont-Ganneau. *Mythologie iconographique*. Paris, 1878, p. 9-12.
2. Herbert Spencer. *Sociology*, t. II, ch. xxiv.

de voir partout des mythes. Notre siècle a assisté à de nombreuses tentatives pour *mythifier* (passez-moi le néologisme) non seulement tous les grands initiateurs religieux, Moïse, Jésus, le Bouddha, mais encore tous les personnages qui ont joué un rôle considérable dans les traditions de l'histoire, depuis Lycurgue jusque Charlemagne. On a même essayé d'établir que Napoléon Ier était un héros solaire, et l'auteur de cette charge scientifique a trouvé, pour la soutenir, des arguments aussi péremptoires que spirituels. Assurément, il n'y avait là, dans sa pensée, qu'un jeu d'esprit; mais c'était aussi une leçon de prudence à l'adresse des mythologues[1]. En réalité, rien n'est souvent plus difficile que de distinguer, surtout chez les fondateurs des religions, la part respective qui revient à l'histoire, à la légende et au mythe, car ces formes de récits se mélangent inévitablement pour entourer d'une triple auréole les principaux personnages du drame qui, sous des titres divers, se poursuit dans les consciences depuis l'origine de l'humanité.

La connaissance même que certains savants possèdent d'une religion particulière peut également devenir une cause d'erreurs ou au moins de généralisations exagérées. Tout le monde, en effet, n'a pas la sûreté de coup d'œil et l'abondance d'informations qui ont permis à M. Max Muller d'étudier l'origine des religions « à la lueur des religions de l'Inde. » Lisez l'ouvrage si captivant sur *la Science des Religions*, dû à un écrivain pour qui les antiquités sanscrites étaient en quelque sorte un héritage de famille, M. Emile Burnouf. L'auteur s'attache à démontrer que « le centre autour duquel ont rayonné toutes les grandes religions de la terre est la théorie d'Agni, dont le Christ Jésus est la plus complète incarnation[2]. » Cette théorie, telle qu'elle se révèle dans les Védas, ne serait autre que la doctrine scientifique de l'identité entre le principe du feu, du mouvement, de la vie et de la pensée. Agni — lequel, dit l'auteur, pourrait bien se retrouver dans notre *Agneau* divin (*Agnus*) — représente chez les Aryas le feu du sacrifice et devient le Christ, d'après M. Burnouf, quand il est oint

1. Cette plaisanterie a été renouvelée par des étudiants d'Oxford, qui ont fort longuement et savamment démontré que... M. Max Muller n'a jamais existé. (Voir dans *Mélusine*, la livraison du 5 juillet 1884.)
2. *La Science des Religions*. Paris, 1876, p. 259.

de beurre fondu. Comment l'auteur s'y prend-il pour combler la lacune qui s'étend entre les âges védiques et la rédaction de l'évangile de saint Jean ? Il suppose que, formulée antérieurement à la dispersion des Indo-Iraniens, cette théorie fut transmise par les Perses aux Juifs captifs de Babylone et que Jésus, l'ayant recueillie des derniers prophètes, la communiqua à ses disciples, sous forme de doctrine secrète, pour être seulement divulguée après la consolidation de l'Eglise. — Est-il besoin de vous faire ressortir que, malgré les aperçus profonds et les rapprochements suggestifs de cet ouvrage, nous n'avons là, en somme, qu'un roman hiérographique ?

VI

Il me reste à signaler une dernière catégorie d'idées préconçues qui sont de nature à fausser les résultats de la critique religieuse. Ce sont les préférences dues à l'étude isolée, non plus d'une religion, mais d'une science particulière. Il n'est guère possible aujourd'hui de devenir un encyclopédiste à soi seul, et l'ère des Pic de la Mirandole semble fermée pour toujours, à moins que, par quelque perfectionnement inattendu, notre capacité d'apprendre n'en vienne à dépasser de nouveau la somme des matériaux accumulés dans les diverses branches de la science. De là une prédilection fort naturelle pour le champ d'investigations qu'on s'est choisi et une tendance à y rapporter tous les problèmes qu'on est appelé à résoudre. Or, quand le savant applique exclusivement à une science les procédés d'une autre, il risque fort de s'égarer, d'une part, en abordant les faits avec une méthode insuffisante, de l'autre, en n'y découvrant que la face correspondante à son ordre de préoccupations habituelles.

Je ne m'étendrai pas sur la psychologie, la physiologie, l'économie politique, la cosmographie, ni d'autres sciences encore, auxquelles certains savants ont demandé la solution exclusive de problèmes religieux embrassant un horizon plus vaste. Je préfère emprunter mes exemples aux deux sciences qui ont rendu peut-être le plus de services à l'histoire des religions : la linguistique et l'anthropologie.

L'une et l'autre prétendent faire de l'hiérographie une simple province de leur empire respectif. Tantôt, ce sont des linguistes, comme l'éminent assyriologue M. Sayce, qui veulent interdire aux anthropologues le droit de s'éclairer par la comparaison de mythes n'appartenant pas au même groupe de langues; tantôt ce sont des ethnographes et des *folk-loristes*, comme le vaillant éditeur de *Mélusine*, M. Gaidoz, qui accusent la linguistique d'avoir réduit la mythologie à un pur mirage, et qui, sous prétexte que les philologues ne s'accordent pas toujours dans leurs étymologies, leur dénient d'avoir contribué à l'intelligence des mythes, même dans le cercle des langues indo-européennes[1]. Voyons quelle est la valeur de ces prétentions contradictoires :

Il est incontestable que la grammaire comparée des langues indo-européennes ne suffit pas pour interpréter les mythes des peuples appartenant à d'autres groupes ethniques ou même à expliquer toute la mythologie des peuples aryens. Quand des mythes se rencontrent sous une forme à peu près identique parmi les races les plus diverses, à commencer par les peuples non civilisés de notre époque, il y a là un fait général, dont la source doit être cherchée ailleurs que dans la langue ou même dans l'histoire isolée d'une race particulière. Tout le monde a entendu parler des loups-garous. On a cherché à expliquer l'origine de la lycanthropie par un calembour grec, reposant sur l'assonance de λύκος, loup, et de λευκός, blanc. La tradition aurait parlé de certains personnages qui se seraient vêtus de blanc; d'où la légende populaire qu'ils se seraient transformés en loups. Or, l'anthropologie nous apprend que chez les peuples non civilisés des régions les plus distantes, en Asie, en Afrique et en Amérique, on attribue à certains hommes le pouvoir de se transformer en animaux sauvages ou malfaisants, et elle explique même comment cette croyance découle tout naturellement de l'idée que le sauvage se forme sur les relations mutuelles de l'homme et de l'animal[2].

1. Voir notamment *the Athenæum* du 30 août 1884, où un critique déclare que « l'étude du langage a fait peu ou même rien pour la science du mythe, même dans la famille des langues européennes ».

2. « Pour ceux qui vivent dans un pays où les méchantes gens et les sorciers prennent constamment la forme de bêtes sauvages, — dit sir A.-C. Lyall à propos de l'Inde, — l'explication de la lycanthropie par une confusion entre λύκος et λευκός semble absolument oiseuse ».

Mais il n'est pas moins vrai que la philologie peut seule dégager le sens originaire de certains noms et de certains mythes, sous le fatras des altérations graduelles et des surcharges parasites. Sans l'étude du sanscrit, comment fût-on parvenu à pénétrer le mythe de Prométhée ou à faire l'histoire naturelle de Jupiter[1]? Un écrivain que ses beaux travaux ont porté au premier rang de la science anthropologique, sir John Lubbock, prétend expliquer l'origine et les attributs de Mercure ou d'Hermès par l'usage, fort répandu chez les peuples non civilisés, de rendre un culte aux pierres levées. Ces pierres, fait-il observer, marquent la limite respective des tribus, s'élèvent au milieu des pâturages, indiquent les routes, désignent l'emplacement des marchés et des concours internationaux, portent des inscriptions et recouvrent les tombes. De là vient que Mercure est regardé comme le patron des bergers, des voyageurs, des marchands et, « par sarcasme », des voleurs, le dieu des jeux et des lettres en général, enfin le conducteur des âmes. « Il était, ajoute M. Lubbock, le messager des dieux, parce que les ambassadeurs se rencontraient aux frontières, et, pour cette raison aussi, le dieu de l'éloquence[2]. »

Malheureusement pour cette séduisante explication, Kuhn a depuis longtemps rattaché Hermès ou Hermeias aux deux fils de Saramâ, la messagère d'Indra qui ramenait les vaches dérobées par le démon de l'orage. Eux-mêmes, les Sârameyau, représentaient les chiens mythiques qui gardent la route de l'autre monde et portent les âmes à Yama, le soleil souterrain devenu le roi des enfers. En accompagnant les Grecs vers l'Occident, l'un de ces personnages, nommé Çarvara, est devenu Cerbère; l'autre, monté en grade, est devenu Hermès, — que celui-ci personnifie le vent ou le crépuscule, — et nous trouvons dans Max Muller que cette identification « est un des premiers fils conducteurs qui aient indiqué à la science comparative le droit chemin dans le labyrinthe de la vieille mythologie aryenne[3]. »

1. Même M. Andrew Lang, qui soutient la possibilité de se rendre compte des mythes sans le secours de la philologie, a dû y avoir recours, quand il est arrivé aux mythes des Indo-Européens. (Voir dans l'*Encyclopedia britannica*, t. XVII, p. 153).

2. *On the origin of Civilisation and primitive condition of Man*. Londres, 1870, p. 220.

3. *Origine et développement de la religion*. Paris, 1879, p. 221. — Voir aussi Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, trad. par M. Maurice Vernes. Paris, 1880, p. 228.

Vous voyez, par cet échange de bons procédés entre la linguistique et l'anthropologie, comment les sciences se contrôlent, se corrigent et par conséquent se complètent les unes les autres, apportant chacune leur contingent au trésor sans cesse grossissant de nos connaissances historiques. Ce trésor a son *Sésame* qui peut se formuler ainsi : pas d'exclusivisme, pas de préjugé.

VII

Vous savez maintenant dans quel esprit je compte passer en revue les principales formes qui ont servi de véhicule aux élans de l'esprit humain vers l'invisible et l'au-delà, — depuis la vague adoration de la force lumineuse et nourricière jusqu'à la conception la plus haute d'un dieu à la fois esprit, amour et vérité, — depuis le culte intéressé des mânes et des fétiches jusqu'à l'identification de la religion avec la foi à l'ordre moral du monde. — Quel tableau plus varié, plus instructif, plus capable d'attirer ceux que préoccupent à la fois les découvertes modernes de la science et les grands problèmes de l'humanité, — particulièrement les jeunes gens qui croient l'enseignement supérieur destiné à faire non seulement d'habiles praticiens, mais encore des hommes versés dans toutes les connaissances de leur temps!

Si, parmi vous, il en est qu'anime le désir de combattre les superstitions, — et ici encore je prends le mot *superstitions* dans son sens étymologique, — puissent-ils comprendre qu'ils ne pourraient trouver d'outil plus solide pour saper le pied d'argile de toutes les idoles! Dans cet ordre d'idées il a souvent été dit : on ne détruit que ce qu'on remplace. J'ajouterai : on ne détruit que ce qu'on explique.

Si, d'autre part, il y avait également ici des âmes qui tiennent aux traditions religieuses de leur enfance, je crois en avoir dit assez, quelle que puisse être la divergence de nos vues, pour rassurer leur conscience, dès que celle-ci ne se refuse pas à la recherche impartiale de la vérité. En tout cas, qu'elles méditent cette phrase de Chateaubriand, le grand restaurateur du catholicisme au commencement de ce siècle : « Il ne faut pas dire que

le christianisme est excellent parce qu'il vient de Dieu, mais qu'il vient de Dieu parce qu'il est excellent, » — thèse qui implique une pleine liberté d'examen, de comparaison et de critique.

Peut-être y a-t-il aussi, parmi mes auditeurs, des esprits qui croient au rajeunissement et au renouvellement des croyances religieuses, qui, tourmentés en cet âge prosaïque, par la soif de l'idéal ou le pressentiment de l'infini, et cependant mécontents des solutions offertes par tous les cultes établis, diraient volontiers avec le grand poète-philosophe de l'Amérique contemporaine, Emerson : « Il surgira une Eglise nouvelle, d'abord froide et nue, comme le bambin dans la crèche, comme l'algèbre et les mathématiques de la loi morale, Eglise sans hautbois, psaltérion ni flûtes, mais qui aura le ciel et la terre pour charpente et pour assises, la science pour symbole et pour démonstration, qui ne tardera pas à attirer la beauté, la musique, la peinture, la poésie. » — Sans doute, cette religion nouvelle, ce n'est pas mon cours qui la leur fournira. Mais ils y verront, du moins, comment les religions se font et se défont, quelles conditions elles doivent réunir pour devenir fécondes ou même possibles, et dans quel fonds essentiel de la société humaine elles plongent par toutes leurs racines.

Enfin, je m'adresse à tous ceux qui comprennent, ne fût-ce que par patriotisme, la nécessité de propager parmi nos concitoyens une connaissance plus exacte des faits religieux. Les conclusions de l'histoire ne sont pas seulement des leçons de vérité, mais encore des leçons de tolérance, et quel pays en a plus besoin que le nôtre, où les questions religieuses nous suivent et nous hantent dans la vie publique comme dans la vie privée, — depuis l'école jusqu'au cimetière? — L'étude historique des religions, vous disais-je tantôt, n'a pas à s'inquiéter de savoir si tel ou tel culte est vrai ou faux, ni même si le sentiment religieux repose sur une base réelle ou illusoire. Mais il n'en existe pas moins un point de vue qui facilite singulièrement l'intelligence des religions, en même temps qu'il semble renfermer la conclusion suprême de leur histoire comparée : c'est l'idée que, parmi les innombrables manifestations de la religiosité humaine, aucune ne possède la vérité absolue, mais que chacune renferme une vérité relative, — que toutes, en un mot, représentent, comme l'avaient

déjà entrevu les derniers sages de l'antiquité païenne, des efforts imparfaits pour réaliser un idéal parfait. Voilà le terrain où les partisans éclairés des diverses religions peuvent non seulement se donner la main entre eux, mais encore la tendre aux adeptes de la science et aux amis du progrès.

II

LA SCIENCE DES RELIGIONS AU COLLÈGE DE FRANCE[1]

Depuis le vieil Hésiode, on a maintes fois entrepris d'écrire l'histoire des religions. Mais, pendant longtemps, ces tentatives ne pouvaient produire que des théogonies, des compilations de rituels, des plaidoyers dogmatiques, voire des répertoires de curiosités locales. C'est que leurs auteurs n'avaient ni les matériaux, ni la méthode, ni la disposition d'esprit indispensables à une entreprise aussi vaste et aussi ardue. Pour élever à la hauteur d'une science l'étude des phénomènes religieux, il a fallu non seulement les innombrables découvertes réalisées de nos jours par l'archéologie, la linguistique et l'ethnographie, mais encore un développement du sens critique que n'ont connu ni l'antiquité, ni le moyen âge. L'école néo-platonicienne tenta bien de faire la synthèse des religions qui s'entre-croisaient et se pénétraient dans le grand capharnaüm d'Alexandrie, mais c'était surtout pour y chercher la justification de ses propres spéculations théosophiques. Quant à la société chrétienne, longtemps elle ne vit ou ne voulut voir que deux espèces de religions : la sienne, qui, directement révélée par Dieu, était au-dessus de la critique, et les religions des autres, qui, inspirées par l'esprit malin, étaient de simples caricatures de la vérité, — raisonnement qui coupait court à toute comparaison scientifique, sinon à toute recherche ultérieure. La Réforme du XVI[e] siècle n'introduisit dans la critique religieuse que le germe du libre examen, mais elle conduisit à la rénovation philosophique des siècles sui-

1. *Revue de Belgique*, 15 juin 1881, pag. 145-163.

vants, qui envisagea les cultes indépendamment de leurs prétentions surnaturelles et même la religion indépendamment de ses formes historiques.

Tandis que l'école française s'appliquait surtout à renverser la barrière des vieux dogmes, l'école allemande montrait, à la suite de Lessing, que les formes historiques de la religion marquaient autant d'étapes naturelles dans le développement de l'humanité; d'où il résultait à la fois qu'aucune de ces formes ne pouvait prétendre à la vérité absolue et que toutes avaient une légitimité relative. La philosophie des religions était fondée.

Sur le terrain ainsi préparé, les livres sacrés des Hindous, des Bouddhistes et des Guèbres, les mythes les plus ingénieux et les plus profonds de l'antiquité païenne, les hiéroglyphes de l'Egypte, de l'Assyrie et de l'Amérique centrale, les cultes mystérieux de l'Extrême-Orient sont venus se ranger tour à tour, d'une part, avec les traditions de la Bible passées au crible d'une critique impartiale, d'autre part, avec les croyances naïves et les pratiques bizarres des peuples placés au dernier degré de l'échelle humaine. De la comparaison entre ces phénomènes religieux si divers dans le temps et dans l'espace est sortie la *science des religions*, qui a pour objet non seulement de décrire et de classer les diverses manifestations de l'idée religieuse, maisencore d'en exposer la loi de formation et de développement.

Née d'hier, mais riche déjà en découvertes et féconde de promesses pour l'avenir, cette science a des chaires officielles dans presque tous les pays protestants, en Angleterre, en Hollande, en Allemagne, aux Etats-Unis. La France qui, grâce à la forte organisation de ses hautes études, a tant contribué à la connaissance des langues et des religions orientales, est le premier pays catholique qui — sur l'initiative de MM. Paul Bert et Jules Ferry — ait introduit l'histoire des religions dans son enseignement supérieur. C'est, toutefois, à un protestant, M. Albert Réville, qu'ici encore on a fait appel pour créer le cours[1].

M. Réville, qui s'est fait connaître en Belgique par de nom-

1. Nous sommes heureux de signaler ici. à ceux qu'intéresse cet ordre de recherches, la *Revue de l'Histoire des religions* publiée à Paris depuis deux ans, sous l'habile direction de M. Maurice Vernes, avec le concours de

breuses conférences données dans nos cercles littéraires et par d'intéressantes études publiées dans *la Flandre libérale*, est depuis longtemps une autorité en matière d'exégèse et de critique religieuse. Il appartient, d'ailleurs, à cette fraction de protestants libéraux qui, tout en restant dans le christianisme par respect pour la continuité du développement historique, se refusent à reconnaître dans aucune forme de religion le dernier mot de l'évolution religieuse.

Voici un peu plus d'un an que M. Réville a ouvert ses leçons par un discours où il insistait particulièrement sur la nécessité de donner à cet enseignement un caractère exclusivement scientifique : « Il y a sur la terre — disait-il, aux applaudissements de son auditoire, — des temples de noms divers où l'on adore l'Eternel. Cette enceinte en est un, et on l'y adore sous le vocable du Vrai. Or, le Vrai est un Dieu jaloux qui, comme le Dieu d'Israël, retire sa protection à qui mêle à son culte celui des divinités étrangères; et j'appellerais prévaricateur et sacrilège quiconque oserait abriter, sous le couvert d'une science de pure forme, ses passions, ses rancunes ou ses ardeurs de prosélytisme. Ses hypocrites hommages ne seraient que la profanation du sanctuaire. »

Le résumé de ses premières leçons, que M. Réville a récemment publié sous le titre de : *Prolégomènes de l'histoire des religions*, prouve qu'il a tenu les promesses de son programme. On y trouve non seulement un exposé méthodique et complet des différents problèmes abordés par la science des religions, mais encore une analyse succincte des rapports de cette science avec les autres branches de notre activité intellectuelle et morale. L'auteur y fait, en un mot, pour les principes généraux de la science de la religion, ce que M. C.-P. Tiele a fait pour l'histoire descriptive des anciennes religions dans son *Manuel de l'histoire des religions*, récemment traduit en français par M. Maurice Vernes.

M. Réville, en esquissant ainsi les principes généraux de son enseignement, a sans doute largement puisé dans les travaux de ses devanciers. Mais il n'en conserve pas moins le mérite de les

MM. Barth, A. Bouché-Leclercq, P. Decharme, S. Guyard, G. Maspéro, C.-P. Tiele. Cet excellent recueil, dont toute polémique religieuse se trouve exclue, s'occupe des religions au point de vue exclusivement scientifique et historique (Paris, Leroux).

avoir approfondis et condensés en une synthèse qu'il esquissait déjà dans son *Manuel d'instruction religieuse*, publié il y a quelque vingt ans. Il était alors, si nous ne nous trompons, pasteur de l'église wallonne à Rotterdam, en butte à toutes les attaques de l'orthodoxie calviniste et catholique, parce qu'il soutenait en en matière religieuse le principe de la continuité et de l'évolution.

I

La première difficulté qui se présente, c'est de définir l'objet même de la science des religions. Ce ne sont pas les formules qui manquent : on n'a que l'embarras du choix, même sans recourir aux définitions des théologies positives. Ainsi, Kant définit la religion « la reconnaissance de nos devoirs comme ordres divins. » Pour Fichte et son école, elle réside dans la conciliation du moi et du non-moi. Schleiermacher la ramène à la conscience de notre dépendance absolue « vis-à-vis d'une puissance qui nous détermine et que nous ne pouvons déterminer. » Pour Schelling, c'est Dieu arrivant à la conscience de lui-même par l'intermédiaire de l'esprit humain ; pour Hegel, « le savoir que l'esprit fini possède de son essence comme esprit absolu ». Feuerbach la réduit à l'adoration de l'homme par l'homme. De nos jours, M. von Hartmann la nomme « la conception populaire de l'idéal, » et M. Max Muller « la perception de l'infini. »

M. Réville estime que, pour définir scientifiquement la religion, il faut l'envisager indépendamment de la réalité de son objet, abstraction faite de la question de savoir si elle est illusoire ou fondée. Il écarte donc d'emblée toutes les formules qui, la faisant consister dans une action de Dieu sur l'âme humaine, présupposent l'existence de la divinité. Quant aux autres explications, si la plupart fournissent quelques éléments du sentiment religieux, il n'en trouve aucune qui le saisisse sous toutes faces, dans toutes ses parties constituantes. A vrai dire, la définition qu'il propose à son tour laisse peut-être à désirer comme style, sinon comme concision : « La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain

à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même, et auquel il aime à se sentir uni. » Mais cette phrase, dont la tournure, un peu lourde, choque le génie de la langue française, si familier pourtant à l'auteur, ne doit pas nous empêcher de rendre hommage à la finesse et à la précision avec lesquelles il analyse tous les facteurs essentiels du sentiment religieux.

La religion, dit-il, est le sentiment d'un lien qui nous rattache à une puissance supérieure. Cette puissance doit être un *esprit*, c'est-à-dire échapper à tous nos moyens de perception sensible, que nous la nommions Esprit, Génie, Dieu, Etre, Absolu, Ordre cosmique, Raison cachée, etc. Peu importe que nous concevions cet esprit comme personnel ou impersonnel, au sens unique ou au sens collectif. Mais il faut, d'abord, qu'il dépasse les limites de notre connaissance; en second lieu, que nous lui prêtions une existence réelle, car même l'infini ne parle au sentiment religieux que s'il est l'attribut de quelque chose ou de quelqu'un.

Maintenant, de quelle nature est ce *lien* dont l'existence constitue le sentiment religieux? Au fond de toute religion, comme le fait observer Schleiermacher, il y a un sentiment de dépendance. Mais il s'y mêle aussi un sentiment d'union, de réciprocité, de mutualité. M. Réville trace, en quelque sorte, la gamme psychologique des sentiments qui se correspondent dans ces deux ordres d'idées : — d'une part, le respect, la vénération, la crainte, l'effroi, la terreur; d'autre part, l'admiration, la joie, la confiance, l'amour, l'extase; — puis il montre ces deux gammes mélangées, à des degrés divers, dans toutes les formes de cultes connues, depuis les plus élevées et les plus pures jusqu'aux plus dégradées et aux plus cruelles.

La définition du sentiment religieux se rattache étroitement à la question de ses origines. Or, cette question est un des problèmes les plus ardus et les plus controversés qu'ait à résoudre la science des religions. En effet, l'histoire ne nous fournit pas plus de documents authentiques sur les débuts de la religion que sur les commencements du langage ou même de la civilisation. Nous sommes réduits à procéder par conjecture, d'après les lois générales de la psychologie ou par analogie, d'après les phénomènes religieux qui se passent chez les peuples encore dans l'enfance.

Chez les anciens, Evhémère, qui vivait à la cour de Cassandre, roi de Macédoine, émit la supposition que les dieux étaient tout simplement des héros divinisés pour leur sagesse ou leur bravoure. Mais l'évhémérisme, en supposant même qu'il n'eût pas été démenti par l'étude scientifique des mythes, n'expliquerait pas comment l'idée des dieux était venue à l'humanité.

Cette explication ne se trouve pas davantage dans les hypothèses encore prédominantes au siècle dernier parmi ceux qu'en France on nommait « les philosophes ». Suivant les uns, l'homme, dans cet âge idyllique où il conclut le contrat social, aurait professé une sorte de déisme rationnel, obscurci et dénaturé par les superstitions des âges suivants, mais dont on pouvait encore retrouver les traces dans les religions même les plus grossières, échos affaiblis de la tradition primitive[1]. D'après les autres, tous les cultes sans exception étaient une invention de quelques exploiteurs, qui assumèrent le rôle de prêtres pour établir leur domination sur la crédulité humaine.

Il semblait alors que la science dût forcément se prononcer pour l'une ou l'autre de ces versions contradictoires. Aujourd'hui cependant — et il y a là une leçon de modestie pour les opinions dominantes de toutes les époques — ces deux points de vue sont également écartés et dépassés. On a fini par reconnaître, devant la spontanéité et l'universalité des phénomènes religieux, que la religion repose sur une disposition naturelle de l'esprit humain et que l'intervention même du prêtre établissait la préexistence du sentiment sur lequel il basait sa domination. Quant à l'idée d'une tradition déiste, scientifiquement, elle est ruinée sans retour, et, si elle a encore quelque défenseur parmi des érudits aussi distingués que M. Gladstone ou des indianistes aussi compétents que M. Monier Williams, c'est peut-être à raison de l'appui qu'elle prête, plus ou moins consciemment, à l'hypothèse fondamentale des religions révélées.

Une autre théorie, qui semble avoir fait son temps, tout au moins comme explication générale du sentiment religieux, c'est que la religion aurait nécessairement commencé dans le

1. Même le président de Brosses, qui lança, en 1760, la fameuse théorie du fétichisme comme forme primitive des religions, parle d'une révélation primitive dont le peuple hébreu aurait seul conservé la tradition.

fétichisme pour s'élever au monothéisme en passant par le polythéisme. Le culte des fétiches n'est nulle part le premier bégaiement du sentiment religieux, car il est lui-même une dégénérescence de l'animisme ou culte des esprits. En effet, pour que l'homme prête à un os, à un coquillage, à une pierre le pouvoir de modifier le cours des choses, il faut non seulement, comme le fait observer M. Réville, qu'il se soit élevé à la notion d'un cours des choses, mais encore qu'il ait conçu préalablement l'idée même d'un pouvoir surnaturel, force, esprit ou dieu, personnifié par son fétiche. Du reste, comme M. Max Muller le démontre péremptoirement, même les tribus nègres les plus grossières, là où le fétichisme semble régner sans partage, entrevoient derrière leurs amulettes un esprit impalpable, source réelle du pouvoir déposé dans le fétiche[1].

Le culte d'un ou de plusieurs esprits, telle paraît donc être, aussi loin que nos moyens d'investigation peuvent porter, la première forme du sentiment religieux. C'est là un point de départ admis par MM. Herbert Spencer et Max Muller, ainsi que par M. Albert Réville. Mais, avant d'examiner les théories qu'ils font dériver de ce principe commun, il convient de mentionner une hypothèse qui a obtenu un certain succès en Allemagne. M. Caspari, dans son *Histoire de l'humanité*, retrace l'origine de la religion jusqu'à l'âge crépusculaire où les hommes ne s'étaient pas encore dégagés de l'animalité primitive. Non seulement les phénomènes de la nature ne leur inspiraient aucune espèce de réflexions, mais ils n'avaient pas même conscience de la distinction entre la vie et la mort. Le sentiment religieux fut d'abord un mélange de crainte et d'amour envers le père ou le chef, sentiment complexe qu'on trouve déjà chez les espèces supérieures d'animaux vivant en société. Le chef mort, cette vénération se reportait sur son cadavre — qu'on croyait simplement endormi —

1. Un auteur qui se rattache au système de Comte, M. Girard de Rialle, soutenait encore récemment que la première forme des cultes était le fétichisme (*Mythologie comparée*. Paris, 1878). Mais par là il entend la période primitive où, pour l'homme, « tout vit et tout est Dieu, » où « tout est doué d'une âme, d'une volonté, d'une individualité qui persistent même au delà de la mort, » — ce qui est précisément le *naturisme* de M. Réville. — Ne semble-t-il pas plus rationnel de réserver le terme de fétichisme, à la forme la plus grossière de l'animisme, au culte des *amulettes* proprement dit?

ou sur les animaux carnassiers, qui se l'incorporaient. La notion d'âme n'apparut qu'avec l'invention du feu. La flamme, que la friction faisait jaillir du bois, donna l'idée d'un esprit caché dans les êtres et dans les choses. Bientôt on adora le sorcier qui monopolisait le secret de produire le feu, puis les luminaires célestes et enfin, derrière eux, le magicien invisible qui les allumait soir et matin.

C'est là, on doit le reconnaître, une ingénieuse théorie qui peut servir à expliquer toutes les formes de culte; mais elle est purement hypothétique, et il lui reste à démontrer comment la production du feu éveilla dans l'homme la notion d'une puissance immatérielle et invisible, s'il n'en était déjà imbu auparavant.

M. Herbert Spencer, le chef actuel du positivisme anglais, pense également que le culte des morts a été la première forme du sentiment religieux; mais il admet que l'objet en était l'esprit et non le cadavre du défunt. D'après la théorie exposé dans ses *Principes de sociologie*, les hommes, parvenus à un certain degré de développement, auraient tiré de leurs rêves la première conscience d'une distinction entre l'âme et le corps. Maintes fois, après s'être endormis, ils poursuivaient au loin leurs occupations de chasse et de guerre, et pourtant, au réveil, ils apprenaient qu'ils n'avaient point quitté leur couche. D'autre part, dans leurs aventures imaginaires, ils se rencontraient avec des individus qu'ils se souvenaient ensuite d'avoir vus précédemment mourir et disparaître. De là l'idée d'un *double*, d'un second soi-même, qui pouvait quitter le corps et lui survivre. Une fois admis l'existence de ces esprits et la possibilité de leur intervention dans les affaires humaines, l'homme songea naturellement à se les rendre favobles, et ainsi naquit le culte des ancêtres ou plutôt des revenants, source de toutes les religions connues.

M. Max Muller admet, avec Locke et toute l'école positiviste, « qu'il n'y a rien dans notre intelligence qui n'ait passé par les sens. » C'est exclusivement avec les matériaux fournis par les sens, dit-il, que nous construisons la connaissance rationnelle. Mais ces matériaux sont-ils tous finis et rien que finis? Les sens nous font connaître l'infini, et non pas seulement comme concept négatif, mais comme une réalité concrète. Toute connaissance d'un objet fini n'implique pas seulement pour nous la con-

science d'une antithèse entre cet objet et nous-mêmes, mais elle nous donne encore la conscience de quelque chose d'illimité qui enveloppe le sujet et l'objet de la connaissance, cercle sans limites dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Dès que l'homme a pensé, — c'est-à-dire dès qu'il a pu soustraire et additionner ses perceptions, — il a ainsi conçu l'infini dans tous les objets dont ses sens ne pouvaient percevoir les limites : « Prenons l'homme primitif vivant sur les hautes montagnes, ou dans la vaste plaine, ou sur l'île de corail sans collines ni rivières, enveloppée par l'immensité sans fin de l'océan et par l'insondable azur, et nous comprendrons alors comment, du milieu des images qui frappaient ses sens, quelque conception de l'infini dut s'élever dans son esprit, avant même celle du fini, et former l'arrière-plan perpétuel des tableaux sans consistance qui diversifiaient sa vie monotone » (*Lectures on the origin and growth of Religion*, 1878, ch. I).

Sans doute, M. Max Muller n'entend pas prêter à l'homme des premiers âges la notion philosophique de l'infini, mais simplement le germe de cette conception se révélant par le sentiment de ce qu'on peut nommer l'illimité, l'*indéfini*, ou avec Hamilton, l'inconditionné. Cette vague conscience d'un *au-delà*, jointe à la tendance générale des peuples primitifs à personnifier tout ce qui est l'objet de leurs conceptions, leur fit voir des puissances réelles, bien qu'invisibles, dans tout ce qui échappait à leurs sens par un côté quelconque, — depuis les objets semi-tangibles, tels que les rivières, les montagnes, les nuages, la terre, jusqu'aux objets complètement intangibles, le soleil, la nuit, le vent, le ciel, l'éther. Comme ces puissances se manifestaient tour à tour par des phénomènes bienfaisants et désastreux, en fallait-il davantage pour évoquer dans l'esprit humain ce sentiment de vénération, mélange de crainte et de reconnaissance, qui est l'essence de toutes les religions[1] ?

1. On voit combien M. E. Burnouf, dans son séduisant ouvrage sur la *Science des religions* (2e éd., p. 29), se méprend sur la pensée de M. Max Muller lorsqu'il accuse le savant professeur d'Oxford de formuler « l'expression la plus nette des doctrines nihilistes appliquées à l'histoire des religions. » Sans doute, M. Max Muller soutient que les noms de divinités ont été primitivement des métaphores, voire de simples qualificatifs, demeurant à l'état de noms propres, quand le sens étymologique s'en perdait chez leurs adorateurs. Ainsi Ζεύς et Ju-piter étaient primitivement le sanscrit *dyaus*, le ciel lumineux. Dieu lui-

On voit que les explications de M. Max Muller nous ont insensiblement ramené à la définition de M. Réville : la religion est un sentiment complexe de crainte et d'amour envers une puissance invisible et mystérieuse, dont l'homme reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même. On pourrait toutefois reprocher à la théorie du savant indianiste de ne pas nous montrer suffisamment comment le sentiment de l'illimité peut conduire à la notion d'un *esprit*, réel et cependant inaccessible aux sens, si cette notion ne se trouve pas déjà en germe dans l'homme, — qu'on appelle ce germe : idée innée ou disposition particulière de l'intelligence, développement progressif d'une faculté latente, etc. Si c'est là ce que veut dire M. Max Muller lorsqu'il nous montre, dans la notion primordiale de l'illimité, le germe, le *not yet* du sentiment religieux, alors il n'est plus le philosophe exclusivement sensualiste de ses prémisses et, bon gré, mal gré, il ajoute à l'axiome de Locke la restriction de Leibnitz et de Kant : il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait passé par les sens, — *sauf l'intelligence elle-même*.

Dire que l'homme primitif spiritualise « l'Illimité » ne fait que déplacer le problème, car alors surgit la question : comment l'homme a-t-il acquis la notion de spiritualité ? — La théorie de M. Spencer semble également insuffisante sur ce point, en ce qu'elle s'abstient de nous montrer la transition entre l'idée du double, qui, même en rêve, reste toujours conçu sous forme matérielle, et la notion d'un esprit qui échappe absolument à tous nos sens. La même objection peut encore s'adresser aux hypothèses qui placent l'origine de la distinction entre le corps

même vient de *devas* qui, en sanscrit signifie *les brillants*, épithète appliquée au soleil, au feu, au ciel, aux astres, etc. Mais on a pu voir, par l'exposé de sa doctrine sur l'origine des religions, que, loin de se rallier à la théorie des *nomina numina*, M. Max Muller attribue à ces métaphores une portée qui va bien au delà de leur signification matérielle. — L'accusation est d'autant plus étrange que M. Burnouf reconnaît la valeur de la méthode philologique pour interpréter le nom des divinités et qu'il l'applique personnellement avec le même esprit. Ainsi, d'après une de ses théories les plus aventurées, *l'Agneau*, dont l'image sert à symboliser le Christ, doit cet honneur au culte que les Aryens rendaient à *Agni*, le feu, dont le Christ lui-même est le successeur indirect. M. Burnouf, à la vérité, va beaucoup plus loin que M. Max Muller, lorsqu'il nous montre les premiers *richis* symbolisant par le feu les conceptions métaphysiques les plus abstraites et les plus avancées sur l'identité des forces qui se manifestent dans l'univers sous la triple forme du mouvement, de la vie et de la pensée.

et l'esprit dans l'observation de la respiration humaine, des battements du cœur, de l'ombre projetée par l'individu, etc. Il est facile de comprendre que ces manifestations semi-tangibles de la personnalité humaine aient passé chez l'homme primitif pour la manifestation essentielle, ou même pour le siège de son être spirituel, mais nous ne voyons pas comment elles auraient pu lui suggérer l'idée même de spiritualité.

Nous admettrons volontiers que l'homme, familiarisé de bonne heure, par les manifestations extérieures de ses désirs, de ses besoins, de ses entraînements, de ses volitions, avec l'idée d'énergies immatérielles et cependant productrices d'effets sensibles, ait ramené tous les phénomènes dont la cause n'était pas en lui à des esprits ou plutôt à des volontés semblables aux siennes. Ainsi s'expliquent, à la fois, l'origine de la croyance aux esprits et la tendance de l'homme à modeler ces puissances invisibles d'après sa propre personnalité, — c'est-à-dire l'animisme et l'anthropomorphisme des cultes primitifs. Mais cette explication aboutit encore à la question de savoir comment le phénomène de la conscience est apparu dans l'homme, et ainsi le problème des origines de la religion se confond avec celui des origines mêmes de l'humanité.

II

M. Réville ne croit pas qu'on puisse expliquer le développement du sentiment religieux, si on ne lui cherche une base dans une disposition particulière de l'esprit humain; il en fait donc « un sentiment *sui generis* qui naît spontanément chez l'homme placé dans certaines conditions. » Ceci posé, il admet, avec M. Spencer, une période primitive où l'homme, « tout en possédant déjà quelques traits de sa physionomie distincte, n'avait pas encore celui de la religion. » Il ajoute même que le développement religieux a dû commencer très bas : « Si nous appliquons aux âges de la complète ignorance l'analogie étroite, signalée déjà par Voltaire, qui doit exister entre l'enfance de l'humanité et l'enfance de chacun de nous, nous devons penser

que les premières impressions de l'homme ont dû présenter ce caractère mixte, confus, où tout est dans tout, qui distingue l'esprit du premier âge. » L'éveil de la faculté religieuse fut probablement déterminé par la découverte que l'homme crut faire d'esprits supérieurs vivant et agissant sous forme d'objets sensibles, — d'où un sentiment mélangé d'inquiétude et de joie, de terreur et de confiance.

Une fois entré dans la voie des personnifications, l'homme adora tous les objets, tangibles ou intangibles, qui lui firent l'effet de recéler un esprit mystérieux et supérieur, en relation avec le sien. « Le difficile n'est pas de dire ce que l'homme a pu adorer dans la nature ; ce serait bien plutôt de marquer ce qu'il n'a pu adorer. » Le *naturisme*, ou culte des objets naturels personnifiés, telle a donc été la première forme du sentiment religieux[1].

Chez les races pauvres d'imagination ou d'intelligence, ce culte des esprits naturels peut s'éparpiller et se condenser sur des objets mesquins et bizarres; il deviendra alors l'animisme ; le culte des revenants ; la zoolâtrie ou culte des animaux ; le fétichisme ou culte des esprits enfermés dans des amulettes. Les peuples mieux doués, au contraire, ne tarderont pas à puiser dans l'observation du monde la connaissance de certains phénomènes supérieurs auxquels il subordonneront insensiblement les objets secondaires de leur adoration. C'est le commencement des mythologies où l'esprit humain dramatise les scènes de la nature. Bientôt même, il s'élève à l'idée d'un cosmos, d'un enchaînement des phénomènes, d'une loi générale. C'est l'âge des théogonies où l'ordre s'introduit dans la coexistence et dans la génération des dieux. Mais ici, deux voies s'ouvrent au sentiment religieux : l'une vers le panthéisme, qui confond la nature avec Dieu, l'autre vers le monothéisme, où l'objet de l'adoration devient *surnaturel*.

On voit que la connaissance de la nature est le principal fac-

1. La *Westminster Review* soutient, dans une de ses dernières livraisons (avril 1881, *The origin of Religion*), que ce naturisme n'est pas de la religion, parce qu'il met exclusivement en jeu le sentiment de la crainte. D'après l'auteur, la Religion serait due à une fusion entre deux éléments psychiques dépendant l'un de l'intelligence, l'autre du sentiment, mais dé eloppés d'abord isolément dans l'humanité primitive : 1° la croyance au surn turel, source du culte propitiatoire des esprits ; 2° le sentiment de vénératior (*reverence*) qui, à l'origine, se serait simplement adressé au chef de la fami ou de la tribu.

teur du développement religieux. Parmi les autres causes qui interviennent dans cette évolution, M. Réville signale encore le génie des races, le progrès de la raison et de la conscience morale, les événements de l'ordre politique et social, enfin l'action personnelle des génies religieux, révélateurs et réformateurs.

M. Réville partage toutes les religions en monothéistes et en polythéistes. Cette classification, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, prête à de nombreuses critiques. Il n'existe, à proprement parler, que deux grandes religions monothéistes : l'islamisme et le judaïsme; encore ce dernier a-t-il commencé par la *monolâtrie*, c'est-à-dire la croyance à plusieurs divinités parmi lesquelles Jehovah était simplement le protecteur attitré, le dieu national des Juifs. Les cultes qu'il comprend sous le nom générique de polythéisme renfermeront donc les manifestations les plus diverses et même les plus opposées du sentiment religieux. Le mazdéisme, par exemple, culte dualiste, que M. Réville lui-même reconnaît « en pratique plus près du judaïsme que de la religion greeque, » doit-il être classé, de préférence, sous la même dénomination que non seulement la mythologie des Grecs, mais encore les superstitions fétichistes et animistes des peuples enfants, sous prétexte qu'il repose sur une lutte éternelle entre les principes de l'esprit et de la matière, du bien et du mal? Le terme de polythéisme peut-il bien s'appliquer à cette forme particulière de culte — découverte, ou plutôt définie par M. Max Muller, — *l'hénothéisme* des premiers Aryens, où chacune des forces entrevues sous les grands phénomènes de la nature recevait indistinctement, dans l'esprit et le langage de ses adorateurs, tous les attributs du divin, — dieux multiples transformés chacun à son tour en dieu unique et suprême?

Le brahmanisme, religion panthéiste qui repose sur l'absorption de l'univers dans l'Être absolu; le bouddhisme, qu'il soit panthéiste ou athée, rentrent-ils logiquement dans la catégorie du polythéisme, qui implique un partage de la souveraineté divine? On fera peut-être observer que ces religions ont revêtu dans les classes populaires les formes de l'idolâtrie. Nous-mêmes, — dans une conférence que M. Max Muller nous fait l'honneur de citer à l'appui de sa thèse sur le rôle subordonné du fétichisme dans la formation des croyances hindoues, — nous avons fait ressortir les

absurdités et les incohérences qui frappent l'étranger dans un examen superficiel du brahmanisme. Mais nous faisions remarquer, en même temps, que, derrière cet amas de pratiques superstitieuses et bizarres, se retrouvaient les conceptions plus hautes du panthéisme spiritualiste, et nous ajoutions que la plupart des religions, à commencer par le christianisme, pourraient être prises pour des cultes polythéistes, si on les jugeait exclusivement d'après l'interprétation qu'elles reçoivent dans les classes ignorantes.

Quoi qu'il en soit, la classification des religions est une de ces matières où la critique est aisée et l'art difficile. Si la méthode de M. Réville prête à des objections, on peut en dire autant de presque tous les systèmes proposés jusqu'ici. Même la classification linguistique, mise en avant par M. Max Muller, dans son essai sur la *Science de la religion* (Paris, Germer-Baillière, 1873), laisse à désirer, quand elle se trouve en présence de religions telles que le bouddhisme et le christianisme, qui n'ont acquis tout leur développement que chez des groupes ethnographiques étrangers à leur formation.

L'espace nous manque pour suivre M. Réville dans les chapitres où il étudie successivement les formes générales qu'a revêtues le sentiment religieux et les institutions particulières qu'il a produites, — le mythe, le symbole, le rite, le sacrifice, le sacerdoce, le prophétisme. Nous nous bornerons à y signaler, parmi les aperçus les plus ingénieux, les pages qu'il consacre à l'origine et à la formation des mythes, ainsi qu'au parallélisme ou plutôt à l'opposition entre le sacerdoce et le prophétisme. On doit regretter que son cadre ne lui ait pas permis de développer davantage la dernière partie de son traité, où il résume ses vues sur les rapports de la religion avec l'autorité religieuse et la théologie d'une part, d'autre part avec la philosophie, la morale, l'art, la civilisation et la science. — Ces questions, fort compliquées et fort brûlantes, ont fait, de tout temps, l'objet de maintes dissertations ; mais elles ont rarement été embrassées dans une étude systématique et complète, comme celle dont M. Réville nous trace l'esquisse avec une incontestable compétence.

III

Il est assez intéressant de comparer les vues de M. Albert Réville sur les rapports de la religion et de la science avec les passages que consacrent au même sujet MM. Max Muller et Emile Burnouf.

Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, la conclusion de M. Max Muller se distingue par cette poésie communicative qui donne tant de charme à ses œuvres, sans rien détruire de leur précision ni de leur profondeur. Renouvelant, en quelque sorte, l'allégorie de la caverne de Platon, il nous montre la science mettant au jour, par ses recherches consciencieuses dans les couches souterraines et primordiales de la religion humaine, les assises sur lesquelles s'élèvera « l'Eglise de l'avenir. » — Ce n'est encore qu'une crypte obscure ; mais, dans cette crypte, déjà l'hindou apporte « son scepticisme inné, sa foi invincible en un autre monde ; » — le bouddhiste, « sa vision d'une loi éternelle, sa soumission à cette loi, sa douceur, sa pitié ; » — le musulman, « le sérieux de son âme ; » — le juif, « son attachement invincible, dans les bons et les mauvais jours, à ce Dieu unique qui aime la justice et dont le nom est : Je suis ; » — le chrétien, enfin, « l'amour de Dieu, de quelque nom que vous l'appeliez : l'Infini, l'Invisible, le Père, le Moi suprême qui est au-dessus de tout et en tout, — l'amour de Dieu se manifestant par l'amour de l'homme, l'amour des vivants, l'amour des morts ; l'amour qui vit et ne meurt pas. »

Moins imagé, mais non moins affirmatif, M. E. Burnouf nous montre la religion de l'avenir se fondant précisément sur les découvertes scientifiques qui tendent à établir l'unité absolue de la substance, de la vie et de la pensée, — ce qu'il croit déjà avoir été la théorie centrale de la métaphysique des Aryas. « C'est une haute injustice, dit-il en terminant, d'accuser les savants d'être ennemis de Dieu, du Christ et de l'humanité ; les savants sont aujourd'hui les premiers et les plus utiles des hommes, comme les prêtres l'étaient au temps où ils n'avaient pas d'inté-

rêts mondains à défendre et où la vérité était toute leur étude. La science ne fait point d'entreprise, elle cherche le mot de l'univers que l'Eglise catholique a laissé s'obscurcir. Quand elle l'aura trouvé, elle le dira, et nous avons l'espoir que nos fils, plus heureux que nous, ne seront point pour cela traités de criminels et livrés aux flammes de l'enfer. »

La même note se rencontre chez M. Alb. Réville, qui préfère, toutefois, aux hauteurs métaphysiques les terrains explorés par la méthode positive. « Si la science, dit-il, provient du besoin intellectuel de connaître le réel et le vrai en toutes choses, la religion vient au-devant d'aspirations d'un autre genre qui ne sont pas moins naturelles, moins inhérentes à l'esprit humain. La science procède méthodiquement, n'usant de l'hypothèse que par provision, toujours soumise à l'expérience. Elle est, par essence, analytique, et c'est pour cela qu'elle ne saurait aboutir à la synthèse universelle, que pourtant l'esprit réclame aussi. La science, souveraine maîtresse dans le domaine du fini, ne peut le dépasser sans se contredire.... C'est alors que la religion, non pas dans une seulement de ses formes traditionnelles, mais dans sa prétention fondamentale et persistante, reçoit son tour de parole. « Ce que vous ne pouvez faire, dit-elle, je le fais ; ce que vous n'osez prononcer, je le proclame ; le vide immense que laisseront toujours vos plus belles recherches, je le remplis.... »

On peut rapprocher de ces divers passages, formulés au nom du sentiment religieux, l'attitude prise, surtout dans ces derniers temps, par les représentants les plus accrédités de l'école anti-métaphysique par excellence, MM. Spencer, en Angleterre, et Littré, en France. Non seulement M. Spencer semble admettre que le sentiment religieux est inhérent à la nature humaine, mais encore il proclame, autour du champ accessible à nos conaissances, l'existence de cet *Inconnaissable* où M. Réville, de son côté, déclare retrouver « ce qui est indispensable à toute notion religieuse réelle, le sentiment de l'objet s'imposant au sujet, dût-il ne s'imposer que comme le plus tourmentant et le plus insoluble des problèmes. »

Littré, ce sage que la France vient de perdre, tient un langage analogue dans ses dernières publications : « Il faut le confesser, dit-il (*Philosophie positive*, 1880, n° 4), et il faut que cette confes-

sion influe sur notre mode de penser. Il est licite à qui s'y sent disposé de se transporter dans le Transrationalisme et de s'y former, sur l'origine et la fin des choses, les idées qui lui sourient le plus, mais à la condition de ne jamais confondre les deux domaines et de laisser toujours au savoir positif sa domination sur le champ à nous accessible. C'est ainsi que J. Stuart Mill a montré que, tout en s'appropriant la philosophie positive, on peut se figurer dans l'incognoscible un dieu qui gouverne le monde.

« Je ne m'aventure pas si loin. J'accepte les graves leçons qui émanent de l'incognoscible : la raison a la prétention de tout rationaliser, soit dit sans pléonasme. Il s'oppose directement à cette tendance téméraire, et il s'y oppose sans plus informé, sans discussion et par sa seule présence. Il suffit de le contempler sur le trône de sa sombre grandeur pour me dégager de tous les dogmatismes, spiritualistes et matérialistes. »

Ce langage, de part et d'autre, est l'indice que, par-dessus les querelles de sectes d'écoles et de partis, par-dessus les préjugés dogmatiques et les demi-sciences, un grand apaisement commence à se faire dans les régions supérieures de la culture moderne. Ce n'est pas encore la synthèse promise à notre siècle fatigué d'antinomies ; mais c'est l'esprit dans lequel elle se fera, et il y a là un premier résultat auquel la science des religions peut déjà affirmer qu'elle n'a pas été étrangère.

III

L'HISTOIRE DES RELIGIONS DANS L'ENSEIGNEMENT PUBLIC[1]

La plupart des peuples qui marchent à la tête de la culture moderne manifestent une tendance croissante à augmenter la part des sciences historiques ainsi que des sciences naturelles dans l'organisation de leur enseignement public. Nos lecteurs se rappellent comment M. L. Vanderkindere a établi, clairement, il y a deux ans, la nécessité de créer chez nous un institut supérieur des sciences historiques, sur le modèle des *séminaires* attachés aux universités allemandes ou même des écoles spéciales fondées, de nos jours, en France. Notre savant collaborateur vient de reprendre cette idée, avec une autorité nouvelle, dans le rapport qu'il a déposé à la Chambre belge, il y a quelques jours, sur le budget de l'Instruction publique pour l'exercice 1882. « Trop de lacunes, y dit-il, déparent nos programmes, et ce qui fait défaut, ce sont précisément les branches sur lesquelles se concentre toute l'attention de la génération contemporaine : la philologie comparée fait à peine une timide apparition ; l'histoire des littératures européennes est reléguée dans le doctorat en philosophie, où bien peu désormais iront la chercher ; l'archéologie, l'histoire des arts, l'histoire des religions n'ont pas encore obtenu leurs chaires ; toutes les branches historiques sont enseignées d'une manière superficielle. »

C'est avec une vive satisfaction que nous avons vu l'honorable rapporteur de la section centrale mentionner l'histoire des reli-

1. *Revue de Belgique*, 15 mars 1882.

gions parmi les matières dont l'absence est le plus à regretter dans les programmes de notre enseignement supérieur. Nous avons déjà fait ressortir les progrès de cette science, née d'hier, et l'importance qu'elle a prise parmi les diverses branches de l'histoire[1]. Tous nos voisins l'ont successivement inscrite dans leur enseignement universitaire. On sait avec quel éclat M. Max Muller l'a introduite à l'université d'Oxford. En Hollande, elle a remplacé, depuis 1876, dans les universités de l'Etat, — malgré une étrange coalition de catholiques ultramontains, de piétistes protestants et de libéraux nuance Heemskerk, — la théologie orthodoxe, qui n'avait plus de raison d'être depuis la sécularisation de l'enseignement public à tous les degrés. Elle y forme même une faculté spéciale, où professent des hommes qui se sont fait un nom dans la science européenne, les Scholten, les Kern, les Kuenen, les Tiele.

En Suisse, l'histoire des religions possède, depuis 1873, une chaire spéciale à l'université de Genève. En Allemagne, elle s'enseigne, notamment à l'université de Wurzbourg, sous le nom de *symbolique comparée*. En France, M. Maurice Vernes souleva la question, dans la *Revue scientifique* du 1er juillet 1879, et, peu après, Littré reprenait l'idée, dans sa *Philosophie positive* : « L'enseignement laïque, disait ce dernier, ne doit se désintéresser de rien qui soit essentiel ; or, quoi de plus essentiel, en fait de gouvernement moral des sociétés, que les religions qui ont dominé ou dominent encore au sein des sociétés? » M. Paul Bert proposa alors à la Commission du budget pour 1880 la création d'une chaire d'histoire des religions au Collège de France. L'amendement fut voté, sans observations, par la Chambre des députés; mais, au Sénat, il donna lieu à une vive discussion. M. Ed. Laboulaye, professeur lui-même au Collège de France, dénonça cette création comme déplacée et dangereuse : un cours d'histoire des religions ne lui disait rien qui vaille ; il y flairait une « machine de guerre, » une « chaire de combat. » Si le titulaire de cette nouvelle chaire devait exclusivement s'occuper des religions anciennes, il y ferait double emploi avec les profes-

1. Voir, *Revue de Belgique*, 15 juin 1881, *la Science des religions au Collège de France* (pp. 29 à 46 du présent volume).

seurs d'égyptologie, d'assyriologie, de sanscrit, d'hébreu, d'antiquités sémitiques, etc., sans avoir la compétence spéciale de ces divers savants. Si, au contraire, il devait prendre pour sujet les religions actuelles, notamment la religion chrétienne, il lui serait impossible de rester impartial.

On est vraiment surpris d'entendre un pareil langage dans la bouche de celui qui fut le traducteur de Channing et l'auteur de *Paris en Amérique*. Nous avons déjà montré, dans cette *Revue*, comment M. Réville a, depuis lors, renversé, par son cours même, le dilemme que M. Laboulaye croyait irréfutable. Il est donc inutile de citer ici la réponse victorieuse que firent à l'honorable sénateur le ministre de l'instruction publique, alors M. Jules Ferry, et le savant historien, M. Henri Martin. Il nous suffira d'ajouter que la mesure fut maintenue par 149 voix contre 124, — vote d'autant plus significatif qu'à cette époque, le Sénat de la République française était loin de se distinguer par la largeur de ses tendances.

M. Maurice Vernes ne s'est point contenté de ce premier succès. Dans sa *Revue de l'histoire des religions*, il n'a pas tardé à réclamer l'extension du nouvel enseignement aux divers centres universitaires du pays : « Comment, écrivait-il (janvier 1881), enseigner avec précision l'histoire d'un peuple moderne ou d'un peuple ancien, de l'Egypte, de la Grèce, de l'Angleterre, de la France, sans une connaissance quelque peu sûre de l'histoire religieuse ? Comment exposer l'histoire des littératures en gardant le silence sur celles de leurs parties qui ont reçu une consécration particulière et forment les livres dits sacrés ? Comment faire comprendre l'évolution philosophique sans rappeler perpétuellement ses rapports avec la religion et la théologie du temps ? » — En outre, M. Vernes demandait qu'on donnât plus d'importance à l'histoire des religions dans l'enseignement moyen et, enfin, qu'on l'introduisît dans l'enseignement primaire, où l'histoire sainte avait longtemps régné sans partage.

Cet article fit son chemin dans la presse. Des esprits aussi compétents que MM. G. Monod, A. Astruc, Dreyfus-Brisac, F. Pillon, etc., n'hésitèrent pas à appuyer vivement l'idée d'admettre l'histoire des religions parmi les cours des facultés des

lettres, et des renseignements particuliers nous permettent d'ajouter que, sans la chute du ministère Gambetta, cette réforme eût été proposée à bref délai.

I

En Belgique, malheureusement, nous n'en sommes pas là, et jusqu'ici la science des religions n'existe point pour notre enseignement public. Qu'un gouvernement clérical n'ait pas songé à remplir cette lacune, on le conçoit sans peine. L'Eglise romaine, comme toutes les autorités qui revendiquent le monopole de la vérité religieuse, ne peut admettre que deux espèces de religions : la sienne, qui est vraie *a priori*, et celles des autres, qui sont nécessairement erronées, sauf dans ce qu'elles peuvent avoir de commun avec la tradition orthodoxe. Certains savants catholiques peuvent bien se servir de la méthode historique pour l'étude des phénomènes religieux, mais ce sera à condition de se renfermer dans l'examen des cultes étrangers à la révélation chrétienne, et parfois avec l'arrière-pensée d'y trouver de nouveaux arguments pour établir la validité de la vraie foi[1]. Dès lors, pour peu qu'un gouvernement subordonne l'enseignement public aux prétentions de l'orthodoxie romaine, il est forcément réduit à proscrire, dans l'étude des phénomènes religieux, les procédés ordinaires de la critique historique aussi bien que philosophique. — Mais voici bientôt quatre années que le pouvoir est échu à un parti dont le programme fondamental consiste dans la réorganisation de l'enseignement public sur une base exclusivement scientifique. Quel motif a donc pu jusqu'ici empêcher notre gouvernement de s'engager dans une voie tracée par tous ses voisins ? Ce

1. Voici comment un organe catholique, *le Polybiblion*, rendait compte, il y a deux ans, du cours que M. l'abbé de Broglie venait d'ouvrir à l'Université catholique de Paris : « M. l'abbé de Broglie a ouvert, le 29 janvier, à l'Université catholique, son cours sur l'histoire des cultes non chrétiens. Il se propose de montrer, par l'histoire des faux cultes les plus répandus, qu'ils ne sont pas comparables au christianisme et, descendant des généralités à une étude plus spéciale, *arrivera à une éclatante démonstration de la suprématie de notre religion.* » C'est de l'histoire *with a purpose*, comme disent les Anglais.

ne peut être la crainte de l'opposition qu'il rencontrerait au sein de l'Eglise, s'il faut en juger par la vigueur avec laquelle il vient de livrer, pour la sécularisation de l'enseignement primaire, une lutte bien autrement formidable, et cela sur un terrain où il s'agissait de disputer au clergé, non pas seulement les jeunes gens de la bourgeoisie, mais encore les enfants des classes les plus directement soumises aux influences cléricales. Toutefois, il se pourrait bien que, dans son désir de réfuter certaines calomnies de l'opposition, notre gouvernement s'exagérât les prescriptions obligatoires de sa neutralité en matière religieuse. Un exemple, dû à une polémique récente, fera peut-être mieux comprendre notre pensée.

La presse libérale a vivement relevé, l'automne dernier, une allocution prononcée par l'archevêque de Malines dans un synode diocésain. Mgr Dechamps y rapportait en ces termes une conversation qu'il disait avoir eue, à propos de la neutralité scolaire, « avec un homme public, membre de la franc-maçonnerie » :

« Enseigne-t-on, lui ai-je dit, l'histoire et la morale dans vos écoles ? » — « Sans doute, me répondit-il. » — « Eh bien, parlons de l'histoire : le christianisme est-il un fait historique ? » — « Certainement. » — « Ce fait, lui dis-je, est, aux yeux des chrétiens, un fait divin.... Je suppose qu'à vos yeux, comme aux yeux de la franc-maçonnerie, ce fait n'est qu'humain. Qu'en dira, dans sa leçon d'histoire, le maître de votre école dite neutre ? Il ne peut constater la divinité du christianisme, il ne serait plus neutre, il ne peut pas la nier non plus, car il abandonnerait de nouveau la neutralité. Il doit donc se taire sur ce sujet et ne peut rien dire du plus grand fait de l'histoire. »

Le cardinal ajoutait que son interlocuteur ne trouva rien à répliquer. Il y avait cependant à répondre que le maître pouvait parfaitement expliquer le christianisme comme un fait historique, sans s'occuper des interprétations qu'y attachaient les orthodoxies chrétiennes. Mais le gouvernement lui-même semble avoir hésité devant une solution aussi simple, et lorsque, quelques semaines plus tard, Mgr Dechamps livra à la publicité le texte de son allocution, l'honorable cardinal put y ajouter la note suivante : « Depuis cette conversation, le gouvernement a publié un programme d'enseignement historique pour ses écoles. Il n'y est pas

question du christianisme. Ce n'est pas seulement une niaiserie, c'est une stupidité! »

L'expression manque peut-être de mansuétude chrétienne ; mais pourrait-on affirmer qu'elle fût tout à fait sans fondement, si tel devait bien être le sens qu'il faut attacher au silence du programme officiel ?

Il est bon de noter que l'omission préméditée de tout ce qui touche aux origines de la tradition chrétienne ne suffit même pas à désarmer l'opposition du clergé. « Mais le silence, ici, — avait soin d'ajouter l'archevêque de Malines dans son allocution diocésaine, — est lui-même antichrétien ; la prétendue neutralité est elle-même antichrétienne. » — L'Eglise romaine ne pourrait se déclarer satisfaite que le jour où l'histoire se ferait orthodoxe à tous les degrés de l'enseignement. Pourquoi, dès lors, chercher plus longtemps une conciliation impossible ? Quand nous voulons déterminer le rôle de l'Etat dans l'instruction publique, la seule considération qui doive nous guider actuellement, ce n'est pas ce que *veut* l'Eglise, mais uniquement ce que nous lui *devons* en toute justice, d'après les principes que nous représentons au pouvoir.

Nous estimons que l'Etat doit rester neutre entre toutes les confessions et même entre toutes les opinions, religieuses ou antireligieuses. Dans l'organisation de l'instruction publique, il aura à observer cette neutralité, pour ainsi dire, passivement et activement ; passivement, en s'abstenant de *réfuter ou d'appuyer* les prétentions d'une théologie particulière ; activement, en poursuivant sa tâche scientifique, sans s'inquiéter des solutions dogmatiques que les Eglises peuvent donner chez elles aux mêmes problèmes. En d'autres termes, la véritable neutralité de l'école ne consistera pas à écarter les questions que les religions positives prétendent se réserver, mais à traiter ces matières exclusivement d'après les règles de la science, sans se préoccuper des armes que peut puiser dans un enseignement de cette nature la polémique religieuse ou antireligieuse. Si, maintenant, il y a des doctrines ou des Eglises qui ne sont pas en état d'affronter les résultats d'une critique vraiment désintéressée, c'est affaire entre elles et la science ; mais on ne peut demander raisonnablement à l'Etat moderne de s'arrêter devant de pareilles appréhensions.

Comme le disait, à propos de l'enseignement primaire, dans la *Revue politique et littéraire* du 12 février 1881, un homme qui a longtemps présidé l'organisation officielle du judaïsme en Belgique, M. le grand rabbin Astruc : « Un intérêt supérieur oblige l'État à éclairer l'enfant du peuple, comme celui des autres classes. Si, d'une part, il s'efforce de lui apprendre la permanence des lois matérielles du monde et de lui inspirer le sentiment de la justice, il ne peut pas permettre, du moins sans réagir, qu'on l'habitue, dans l'histoire, à la perturbation incessante des lois de la nature, de la morale et du sens commun. Il faut donc laïciser l'histoire sainte et, transformée ainsi, l'introduire dans l'école populaire [1]. »

On dira peut-être que cette neutralité scientifique n'est pas aisée et qu'il est toujours à craindre de voir l'histoire des religions dégénérer en polémique religieuse ou plutôt antireligieuse. Assurément il y a là un écueil à éviter. M. Albert Réville a raconté,

1. L'indépendance scientifique de l'instituteur est désormais un principe absolu dans l'organisation de notre enseignement public, même au degré primaire. Pendant la discussion de la dernière loi sur l'organisation de l'enseignement primaire, le gouvernement, d'accord avec la section centrale, avait introduit l'amendement suivant, qui est devenu l'article 7 :

« L'instituteur ne néglige aucune occasion d'inspirer aux élèves l'amour et le respect des institutions nationales et des libertés publiques.

Il s'abstient, dans son enseignement, de toute attaque contre les croyances religieuses des familles dont les enfants lui sont confiés. »

Je fis observer, dans la séance suivante, que la rédaction de ce dernier paragraphe prêtait à l'équivoque sur le point de savoir si on ne pourrait pas interdire à l'instituteur, non seulement les attaques directes, ce qui était parfaitement légitime, mais même tout énoncé de doctrine qui serait en contradiction avec les dogmes de telle ou telle religion positive. Je réclamai donc une déclaration nette et catégorique, qui donnât à cette disposition sa véritable portée et consacrât l'indépendance absolue de l'instituteur dans l'enseignement scientifique et moral.

Cette déclaration, l'honorable rapporteur de la section centrale, M. X. Olin, n'hésita pas à la formuler, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, en termes explicites : « Assurément dans son enseignement scientifique, il lui arrivera peut-être de se trouver en désaccord avec les enseignements d'une communion religieuse. Mais nous estimons d'abord qu'il n'y a pas lieu de poser des limites à la liberté de la science. Il faut bannir de l'enseignement toute hostilité contre une religion quelconque, mais il ne faut cacher ou dénaturer aucune vérité scientifique, aussi longtemps qu'on n'est conduit que par l'amour de la vérité. » (*Annales parlementaires*, séances des 7 et 8 juin 1881.) — Si ce principe est admis pour l'enseignement primaire, il doit l'être, à plus forte raison, dans l'enseignement moyen. Quant à l'enseignement supérieur, même nos ministères catholiques — il faut leur rendre cette justice — n'ont jamais consenti à y entraver la liberté scientifique du professeur, quelles qu'aient pu être, à cet égard, les réclamations réitérées du clergé.

dans la *Flandre libérale*, comment, sur l'annonce qu'il allait donner un cours d'histoire des religions, il reçut plusieurs lettres dont les signataires l'exhortaient naïvement à user de sa position pour « écraser l'infâme. » Tout dépend ici, nous le reconnaissons sans hésiter, de la façon dont le professeur comprendra sa tâche. Mais le même péril se rencontre dans tous les cours qui touchent par un côté quelconque aux questions contemporaines, — qu'il s'agisse d'histoire, de législation, de philosophie ou même de littérature. — Ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, dans le cours de littérature hébraïque institué à l'université de Liége, le professeur n'a-t-il pas à formuler son opinion sur l'âge et la source des documents qui ont servi de base à la rédaction du Pentateuque ? Or, il est peu de problèmes littéraires qui aient mis davantage aux prises la critique indépendante et la critique orthodoxe. Pourquoi y aurait-il plus de difficulté à discuter, dans un esprit purement scientifique, les origines du Nouveau que de l'Ancien Testament ? Et l'histoire de la Réformation, qu'il faut bien enseigner tout au long dans nos établissements d'instruction moyenne, offre-t-elle moins de prise aux vues systématiques du prosélytisme, surtout dans notre pays, que l'histoire du christianisme dans l'empire des Césars ? — Quant aux religions qui nous sont étrangères, cette crainte ne peut même pas naître.

Ce qui, de reste, doit nous rassurer pleinement, c'est que la vraie science a sa pudeur lui interdisant de se mettre au service d'intérêts étrangers, si importants qu'ils puissent paraître au point de vue religieux ou politique. Les procédés de la polémique courante — qui font exclusivement ressortir un côté des choses et qui s'attachent moins à trouver la vérité qu'à établir des théories préconçues — ont leur place marquée dans des sphères extra-scientifiques où ils peuvent même être appelés à remplir une vraie mission d'assainissement social. Mais il n'y a que les petits esprits et les demi-savants qui se hasardent à introduire, dans le sanctuaire de la science, les préoccupations du dehors, et quiconque a une fois goûté les pures jouissances de la vérité recherchée pour elle-même ne s'abaissera pas à forcer les interprétations de la science pour les faire rentrer dans le cadre étroit d'un système préconçu ou, pis encore, pour y ramasser des armes de combat qui finiraient par se retourner contre lui.

Du reste, nous n'avons qu'à regarder ce qui se passe à l'étranger. Où l'établissement d'un cours d'hiérographie a-t-il justifié les appréhensions des esprits religieux ? Qu'on nous cite la chaire où cet enseignement a dégénéré en un prosélytisme sectaire ou philosophique ! Tous les ouvrages qui font actuellement autorité, soit dans la partie générale, soit dans les branches particulières de la science des religions, ne révèlent-ils pas un ferme désir d'accorder aux manifestations positives du sentiment religieux, non seulement l'attention due à un des facteurs les plus importants de la civilisation, mais encore toute la sympathie compatible avec l'impartialité historique?

« Que des sociétés religieuses qui font profession d'entretenir actuellement avec la divinité des relations surnaturelles — disait M. Vernes dans le programme de sa *Revue* — cherchent une preuve du pouvoir qu'elles s'attribuent dans des faits qui se sont passés il y a dix-huit cents ans ou plus, et tiennent à affirmer le caractère miraculeux de ces faits, nous ne songeons aucunement à leur en contester le droit. Nous contestera-t-on, à notre tour, le droit d'appliquer une règle humaine, précise, expérimentale à ces mêmes faits, dans la seule intention de nous en rendre un compte exact, comme nous le faisons pour la Grèce, pour la Perse, pour l'ensemble des religions profanes? A côté de l'explication traditionnelle des origines du christianisme, dominée par le point de vue personnel du croyant — l'explication historique. Que la philosophie ou la religion cherchent ensuite à tirer à elles les résultats de leur examen, ce sera leur affaire. Quant à nous, nous ne prétendons faire ici ni philosophie, ni religion, rien que de l'histoire. » — La *Revue* de M. Vernes est actuellement dans sa troisième année d'existence. Est-elle restée fidèle aux promesses de son programme ? La susceptibilité la plus ombrageuse ne pourrait l'accuser d'avoir trahi les méthodes de l'histoire dans un intérêt dogmatique ou polémique. Voilà le vrai terrain de la neutralité, et l'Etat moderne n'en doit point chercher d'autre pour déterminer les tendances comme les matières de son enseignement.

Nous ne serions pas surpris si, malgré l'exemple de la France, on nous objectait que la science des religions peut avoir sa place marquée parmi les nations protestantes, mais que, parmi les

populations élevées dans le giron du catholicisme romain, l'influence de l'Eglise a étouffé — aussi bien chez les incrédules que chez les croyants — l'habitude et le goût de ce genre d'études. Il serait plus exact de dire que la critique religieuse y a été supplantée par les polémiques religieuses, avec leur cortège de partis pris et d'intolérances réciproques. Or, c'est précisément contre cette tendance déplorable que nous voudrions réagir, en vulgarisant l'application des procédés scientifiques à l'étude des phénomènes religieux. Nous partageons entièrement l'avis de M. F. Pillon, qui appuyait en ces termes l'idée de M. Vernes, dans la *Critique religieuse* d'avril 1881 : « L'histoire des religions peut être enseignée par l'Etat moderne ; elle doit l'être surtout dans les pays où le catholicisme est la religion dominante, précisément en vue d'inspirer aux jeunes générations la tolérance religieuse et d'assurer l'avenir à la liberté de conscience. »

II

Après avoir établi qu'il faut introduire l'histoire des religions parmi les branches de l'instruction publique, nous avons à examiner quelle part il convient de lui faire aux divers degrés de l'enseignement.

Une des principales objections formulées par M. Laboulaye, à la tribune du Sénat français, contre l'introduction de l'histoire des religions dans l'enseignement supérieur, c'était l'impossibilité de trouver un professeur également au courant de toutes les sciences spéciales qui fournissent à l'hiérographie ses sources et ses matériaux. Où trouver, en effet, l'archéologue, épigraphiste, numismate, linguiste et anthropologue, pour qui les hiéroglyphes de l'Egypte n'auraient pas plus de mystères que les cunéiformes de l'Asie Mineure, indianiste et sinologue, au courant de toutes les antiquités, phéniciennes, slaves, germaniques, celtes, étrusques, grecques et romaines ; également versé dans l'exégèse de la Bible, du Zend-Avesta et du Coran ; interprète ingénieux des superstitions des sauvages et explorateur sagace des races préhistoriques ? Plusieurs Pic de la Mirandole n'y suffiraient pas aujourd'hui.

Mais la difficulté est la même pour l'enseignement général de l'histoire politique voire de l'histoire naturelle. Cependant personne ne songe à soutenir que la nécessité de poursuivre le travail *en profondeur* dans chaque subdivision de ces sciences, si on veut y réaliser des découvertes fructueuses, ait pour corollaire l'inutilité d'un travail *en largeur* qui, résumant et condensant les résultats obtenus par les spécialistes, offre une vue d'ensemble sur des connaissances du même ordre.

La seule question est de savoir si l'histoire des religions a des matériaux assez abondants et assez sûrs pour être élevée dès maintenant à la hauteur d'une science. Or, s'il est vrai qu'elle est encore loin d'être achevée, il n'en est pas moins établi qu'elle possède désormais un champ d'action suffisamment vaste et des procédés suffisamment précis pour avoir droit à une place spéciale parmi les sciences historiques. La discussion des textes et l'interprétation des monuments où sont consignés les principaux phénomènes du sentiment religieux, ont fait trop de progrès dans toutes les langues et sur tous les points du globe pour qu'un esprit façonné aux méthodes de l'enseignement, s'il est capable de s'assimiler les travaux d'autrui et de se tenir au courant des découvertes journalières, ne puisse remplir avec distinction ce que M. Vernes appelle à juste titre une chaire de *vulgarisation scientifique*.

A côté de ce cours général, M. Vernes réclame du gouvernement français la création de cours spéciaux consacrés, dans chaque centre universitaire, à l'histoire de la religion juive et de la religion chrétienne. Nous sommes loin de contester la valeur de son argumentation : il est certain, même au point de vue purement scientifique, qu'il s'attache une importance particulière au principal système religieux des sociétés contemporaines, ainsi qu'à la religion dans laquelle ce système plonge ses racines. Mais, dans notre pays, où l'exégèse religieuse est encore à fonder et où, d'autre part, l'opinion doit encore se familiariser avec l'idée même d'un pareil enseignement, — sans parler de certaines considérations budgétaires qu'il ne faut pas négliger, — nous estimons qu'il vaudrait mieux restreindre l'expérience à un cours général d'hiérographie dans nos facultés de philosophie et lettres.

M. Vernes invoque l'exemple de la Hollande. Mais il ne faut pas oublier qu'en Hollande la science des religions forme une Faculté spéciale et que les chaires en question s'y sont constituées par la simple *sécularisation* de cours précédemment établis dans l'intérêt d'une théologie particulière[1]. Il existe néanmoins, chez nous, un fait qui permettrait aisément de tenter un pas dans la voie adoptée par le Collège de France et par les universités de Hollande. C'est l'existence, dans l'université de Liège, de deux chaires, vouées, l'une à la littérature sanscrite, l'autre à la littérature juive et arabe. Ne pourrait-on demander aux savants spécialistes qui les occupent de joindre à leur cours actuel, d'une part, l'histoire des religions de l'Inde, d'autre part, celle du judaïsme et de l'islamisme. Il ne s'agirait, en somme, que de compléter ou simplement d'élargir un programme déjà existant, car nous sommes convaincus que, dès maintenant, il est difficile de discourir sur des littératures aussi riches en productions religieuses, sans analyser les croyances dont elles sont les émanations et le reflet.

Nous n'avons pas la prétention de formuler ici, même à titre d'exemple, le programme d'un cours consacré à l'histoire générale des religions: cependant nous voudrions montrer à nos lecteurs ce que nous entendons par un enseignement de cette catégorie, lorsqu'il s'agit, non d'approfondir telle ou telle de ses subdivisions, mais simplement de fournir, en une ou deux années, aux jeunes gens de nos universités une vue d'ensemble sur le développement religieux des sociétés humaines.

La division des matières dans un cours d'histoire des religions est une tâche aussi ardue qu'un classement de ces religions elles-mêmes. Presque toutes les classifications proposées jusqu'ici reposent sur une distinction soit morphologique, soit historique.

1. Les matières relatives à la science des religions qui forment l'objet d'un cours spécial dans les Universités hollandaises sont les suivantes : 1° Encyclopédie théologique ; 2° Histoire des doctrines concernant la divinité ; 3° Histoire générale des religions ; 4° *Histoire de la religion israélite ;* 5° *Histoire du christianisme ;* 6° *Littérature israélite et littérature chrétienne ancienne ;* 7° *Exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament ;* 8° *Histoire des dogmes de la religion chrétienne ;* 9° Philosophie de la religion ; 10° La morale ; 11° (dans une université seulement) Archéologie chrétienne. (Voir les annales de la *Société pour l'étude des questions d'enseignement supérieur*. Paris, 1878, p. 474.) Il est bon de noter que, pour mieux assurer le caractère laïque de l'enseignement, la loi interdit de cumuler la possession de ces chaires avec les fonctions de ministre du culte.

Au premier point de vue appartiennent, entre autres, les classifications de M. Réville (religions animistes, polythéistes, monothéistes) et de M. Tiele (religions de familles ou de tribus, nationales, universalistes); au second, les classifications de MM. Max Muller, Vernes, etc. ; qui sont basées sur des rapports de filiation et de milieu ethnique. Peut-être, dans un cours général, serait-il utile, pour faciliter l'intelligence de l'évolution religieuse, de ne s'en tenir rigoureusement à aucun de ces deux systèmes, mais de suivre d'abord l'ordre du développement philosophique, pour adopter celui du développement historique quand on aurait mené l'étudiant au seuil des grandes religions qui ont joué un rôle important dans l'histoire et particulièrement dans la genèse de notre propre civilisation.

Ainsi, il faudrait débuter par ce que M. Réville a appelé les *Prolégomènes* d'une histoire des religions, c'est-à-dire par un aperçu systématique des phénomènes religieux et des lois qui s'en dégagent. Après avoir analysé et défini les phénomènes qui forment l'objet de son cours, le professeur exposerait la méthode qu'il compte leur appliquer; puis, prenant le sentiment religieux dans ses manifestations les plus élémentaires, il en suivrait l'évolution progressive à travers d'innombrables causes de variation. C'est également dans cette sorte d'introduction que devraient se placer certaines notions générales, relatives à des formes intellectuelles et à des institutions religieuses qui se retrouvent plus ou moins dans tous les cultes — le dogme, le rite, le symbole, les mythes et leur formation, le sacrifice, le sacerdoce, l'orthodoxie, etc., — en même temps qu'on pourrait esquisser les rapports les plus constants de la religion avec la philosophie, la morale, l'art, la science et, en général, avec toutes les manifestations de l'activité humaine.

Il sera, toutefois, indispensable de bien faire comprendre aux auditeurs que, dans toutes ces considérations, on leur présente, non pas les déductions plus ou moins logiques d'un raisonnement *a priori*, mais simplement les conclusions — anticipées pour les besoins du cours — des données fournies par l'étude des différentes religions. A cet effet, chaque fois qu'on décrira un phénomène particulier ou une loi générale du développement religieux, il sera bon d'y ajouter immédiatement un ou plusieurs

exemples pris dans la réalité historique. C'est, du reste, l'unique moyen, non seulement pour *illustrer* en quelque sorte les procédés de la science, mais encore pour faire saisir par l'imagination et graver dans la mémoire une généralisation nécessairement conçue en termes abstraits.

Après cette introduction générale, on aborderait l'examen des religions les plus rudimentaires. L'hypothèse d'un monothéisme primitif, dont toutes les religions ultérieures seraient comme l'écho affaibli et altéré, n'est plus guère défendable dans l'état actuel de la science. Au contraire, il résulte clairement de l'étude des phénomènes religieux chez tous les peuples de l'histoire que l'évolution de la conscience humaine a, malgré d'inévitables retours, suivi une marche progressive, dans les idées religieuses comme dans les autres sphères de notre activité morale. Il semblerait même que partout l'homme a débuté par l'animisme, pour passer ensuite, par un procédé de simplification psychologique, à l'adoration des forces naturelles personnifiées, et, en dernier lieu seulement, à la conception d'une unité divine sous la forme soit panthéiste, soit monothéiste. A quelque point de développement qu'on prenne un culte, on y trouve certains phénomènes qui ne peuvent s'expliquer sans recourir à la préexistence de cet animisme naturiste que nous supposons avoir existé à l'origine de toutes les croyances religieuses et que nous retrouvons encore aujourd'hui, sous une forme plus ou moins altérée, dans le fétichisme des peuples sauvages.

Nous croyons donc utile de commencer l'histoire des religions par l'examen comparé des idées et des coutumes religieuses chez les peuplades primitives, en utilisant contradictoirement les observations des voyageurs que les Waitz, les Darwin, les Wallace, les Tylor, les Lubbock, etc., ont accumulées dans leurs ouvrages d'anthropologie. Il ne faut pas oublier, toutefois, que les superstitions des sauvages actuels représentent, tout au plus, l'équivalent des croyances primitives, soit que l'on considère ces peuples comme des membres ankylosés de l'humanité primordiale, ou comme les représentants dégénérés d'une civilisation antérieure.

En second lieu, il y aurait à résumer l'histoire des religions locales qui ont acquis une individualité distincte et qui offrent les premiers rudiments du polythéisme, mais qui n'ont pas dépassé le

niveau d'un animisme organisé. Telle est la religion officielle de l'ancien empire chinois, — à laquelle il conviendrait de rattacher les doctrines de Confucius et de Lao-Tseu. — Telles sont également les religions du Pérou et du Mexique, contemporaines de la conquête espagnole, ainsi que les mythologies élémentaires des Finnois et des Polynésiens. Cette description pourrait être d'autant plus sobre qu'aucun de ces systèmes ne se trouve, à un titre quelconque, dans la ligne de notre développement religieux.

Si on voulait se borner à présenter un tableau des phases que traverse le sentiment religieux dans son évolution logique, il serait peut-être préférable d'aborder, en troisième lieu, l'histoire de la religion égyptienne. C'est, en effet, de tous les cultes connus, celui qui s'est développé de la façon la plus normale et la plus continue, depuis un polythéisme naturiste dont les fondements se perdent dans l'animisme préhistorique, jusqu'à la conception d'un dieu suprême, sinon unique, et à l'identification de la loi divine avec la loi morale.— Après quoi viendrait logiquement l'étude de la religion juive, la seule de toutes les religions antiques qui offre le passage de la monolâtrie au monothéisme. — Mais cet ordre ne nous ferait atteindre que fort imparfaitement le but que nous poursuivons lorsque nous voulons introduire un cours d'hiérographie générale dans l'enseignement supérieur. Il laisse de côté, notamment, un grand nombre de religions qui ne rentrent pas ou qui rentrent mal dans les cadres d'une classification rigoureusement basée sur leur degré de développement interne. En second lieu, nous craignons que, s'il tend à rendre l'ensemble du cours plus symétrique et peut-être plus attrayant, il n'inculque insuffisamment aux jeunes gens la nécessité de ne jamais subordonner l'étude historique d'une religion aux préoccupations d'un système philosophique ou morphologique quelconque.

Nous estimons donc qu'après l'exposé des principales religions animistes, il faudrait aborder successivement l'histoire respective des cultes qui forment les deux groupes essentiels des religions antiques : 1° les religions aryennes ou indo-européennes; 2° les religions sémitiques, à côté desquelles pourrait se placer la religion de l'Egypte.

C'est à la fin de ce deuxième groupe qu'il conviendrait de placer la religion des Juifs. Mais celle-ci, comme il est inutile de le rap-

peler, a droit à une étude d'une importance spéciale, non moins à raison de son rôle historique que de son originalité doctrinale. L'histoire de la religion israélite sert naturellement de transition pour passer à l'histoire de la religion chrétienne; mais peut-être serait-il bon d'introduire ici une sorte de récapitulation, une vue d'ensemble sur l'état respectif et les rapports réciproques des diverses religions qui se partageaient le bassin de la Méditerranée à la veille de notre ère et qui, toutes, ont exercé quelque influence, directe ou indirecte, sur la formation définitive du christianisme.

L'histoire générale de la religion chrétienne, qui devrait former — avec l'exposé de l'islanisme — la dernière partie du cours, n'est œuvre délicate que dans les questions relatives à l'authenticité et à la date des premiers documents chrétiens. Mais, même sur les points les plus obscurs et les plus controversés, la critique indépendante est arrivée aujourd'hui à de merveilleux résultats, dont les théologiens clairvoyants et consciencieux commencent à devoir prendre leur parti, malgré les contradictions de la chronologie ou de la tradition orthodoxes. — Quant aux développements ultérieurs du christianisme, à la formation de ses dogmes et de ses institutions, aux origines et aux destinées de ses schismes, ce n'est plus qu'une question de méthode et d'assimilation historiques.

Nous sommes loin de méconnaître les avantages que posséderaient, pour donner un pareil cours, des esprits versés dans l'étude d'une littérature ancienne et rompus aux habitudes de l'exégèse religieuse; mais, à défaut de ces savants, on doit reconnaître aussi que cet enseignement, tel que nous venons de l'esquisser, n'exige pas forcément la spécialité du professeur dans l'une ou l'autre des branches qui concourent à former la science des religions. La Belgique, du reste, avec les faibles ressources dont elle dispose, ne peut songer à organiser une concurrence au Collège de France ou à l'université d'Oxford, par la création d'autant de chaires qu'il y a de subdivisions dans la science historique. Mais il importe tout au moins que notre enseignement supérieur, s'il veut réellement mériter la qualification d'universitaire, embrasse les résultats acquis par les recherches spéciales dans tous les domaines de la science.

III

Dans l'instruction secondaire, la question qui nous occupe se rattache nécessairement à l'organisation générale de l'enseignement historique.

Si on demandait à la plupart d'entre nous quand ils ont acquis ce qu'ils possèdent de connaissances historiques, force leur serait d'avouer que c'est depuis la fin de leurs classes. Qui ne se souvient — ou plutôt qui s'est jamais souvenu — des longues et sèches nomenclatures que certains de nos professeurs faisaient alterner avec la récitation mécanique de manuels aussitôt oubliés qu'appris? Chaque année nouvelle, d'autres noms, d'autres dates, d'autres faits nous passaient à travers la mémoire, en n'y laissant d'autre résidu que quelques dénominations de peuples et de princes, sans rapport entre elles et sans proportion avec la réalité.

Lorsqu'enfin le gouvernement belge s'est décidé, l'année dernière, à rompre avec la vieille routine de l'enseignement secondaire, une de ses réformes les plus heureuses a été de transformer l'ancien cours d'histoire — qui se répartissait par grandes périodes chronologiques sur toute la durée des études moyennes — en trois cours concentriques respectivement conçus d'après l'âge et le développement intellectuel des élèves.

Le premier de ces cours, qui se donne en septième, offre déjà un aperçu général de l'histoire universelle, où le professeur doit signaler, dans une succession de tableaux caractéristiques, les grands peuples ou empires (étendue ou durée de leur domination, mœurs ou industrie, grands hommes). Le deuxième cours, où l'on commence à faire une part spéciale à l'histoire de Belgique et à l'histoire contemporaine, s'applique au récit et à l'enchaînement des grands faits : il embrasse la sixième, la cinquième et la quatrième. Enfin, le troisième cours développe les deux précédents ; on y recommande d'indiquer la transformation de quelques institutions politiques à certaines époques et de faire des tableaux des éléments de la civilisation ; il comprend la troisième, la seconde et la rhétorique.

Si, au point de vue où nous nous plaçons, on recherche, dans les développements de ce programme, — publiés au *Moniteur* du 7 juillet 1881, — la part faite à l'histoire des religions, on n'en trouve d'autre trace que cette mention, dans le programme de la sixième : « Notions élémentaires de mythologie grecque et romaine. » A vrai dire, si on prend le programme de la rhétorique supérieure, où le gouvernement a institué un quatrième cours d'histoire universelle, destiné à revenir particulièrement sur la formation des principaux empires et sur les grandes périodes de la civilisation, on trouve cette nouvelle récapitulation caractérisée dans les termes suivants : «... Au point de vue de la civilisation générale, elle signalera l'influence de ces grands États et coordonnera, par grandes périodes, des éléments de la civilisation (gouvernement, *religion*, arts, littérature, industrie, etc.), qui auront déjà pu être signalés en détail et séparément dans le cours de troisième et de seconde. Ce sera une sorte de discours sur l'histoire universelle. »

Il résulte de ce commentaire que les rédacteurs du nouveau programme n'ont pas plus entendu rejeter de l'enseignement historique les croyances que les mœurs, les arts et les institutions des peuples. Toutefois, un programme, surtout quand il est conçu en termes aussi généraux, ne peut guère être apprécié que par la façon dont il est appliqué. Or, pour peu qu'on parcoure les manuels rédigés sur ce cadre, on sera immédiatement frappé des lacunes qu'ils présentent tous dans les passages relatifs aux croyances religieuses. Nous ne faisons pas seulement allusion ici aux traités d'histoire ancienne qui ont été rédigés et adoptés sous l'ancien programme[1]. Mais même les ouvrages élémentaires, qui

1. On trouve cependant, sur la liste des ouvrages recommandés ou autorisés, il y a une dizaine d'années, par le conseil de perfectionnement de l'enseignement moyen, deux cours élémentaires de mythologie publiés en France, l'un par MM. Tivier et Riquier, l'autre par M. E. Géruzet, mais tous deux laissent fort à désirer. Voici de quelle façon commode le manuel de M. Géruzet explique l'origine de toutes les religions anciennes, à l'exception du judaïsme : « L'origine des fables religieuses ou de la mythologie peut se rattacher à deux causes, la première est l'oubli de la tradition, et la seconde, le besoin de remplacer les croyances perdues par de nouvelles croyances. » Quant à l'autre manuel, il débute par invoquer, comme une preuve de la fausseté des religions antiques, le fait que leur dogme n'avait rien de fixe ni d'obligatoire et que chaque peuple, chaque homme pouvait « sans se croire impie, » modifier ses croyances à son gré !

répondent à la récente réorganisation de notre enseignement historique et qui se trouvent actuellement soumis au Conseil de perfectionnement, ne laissent guère présager un meilleur avenir pour la diffusion des résultats acquis dans l'histoire des religions.

Ces ouvrages sont jusqu'ici au nombre de trois : *Abrégé d'histoire universelle* (Bruxelles, 1879), par M. Wendelen; *Cours élémentaire d'histoire générale* (Bruxelles, 1879), par G. Möhl et L. Van Stalle; *Aperçu de l'histoire universelle* (Mons, 1881), par R. Rens. — L'abrégé de M. Wendelen serait parfaitement à sa place dans un enseignement confessionnel ; mais ce n'est pas à l'Etat de faire enseigner ou même de laisser enseigner, dans des cours d'histoire ouverts aux juifs et aux rationalistes comme aux protestants et aux catholiques, qu'après la mort de Jésus sur le calvaire, « s'accomplit la résurrection du Sauveur et l'établissement de l'Eglise, comme le rapporte le Nouveau Testament. » — Un reproche analogue pourrait peut-être s'adresser à l'ouvrage de MM. Möhl et Van Stalle, mais seulement pour ce qui concerne l'histoire des Israélites, où les auteurs se sont bornés à un résumé de l'histoire « sainte. » Toutefois, il faut remarquer que cet ouvrage, parvenu aujourd'hui à sa quatrième édition, a été conçu sous l'ancien programme, et qu'il serait facile d'introduire, dans une édition nouvelle, les modifications exigées par un point de vue nouveau. D'autre part, on n'y trouve pas un mot sur les origines du christianisme. Celui-ci n'apparaît qu'avec l'édit de Milan, comme s'il était sorti tout armé de la tête de Constantin. — Même abstention chez M. Rens — sauf la mention, *en note*, de la naissance et de la mort de Jésus de Nazareth, — à l'égard de ce que Mgr Dechamps plaçait avec raison parmi les plus grands faits de notre histoire ; seulement, ici, le silence s'étend à tout ce qui concerne la religion israélite.

Ainsi, voilà un « discours sur l'histoire universelle » — pour parler comme le programme du gouvernement — qui ne renferme pas même la moindre mention de Moïse et de Paul, des prophètes et des apôtres, du Pentateuque et des Evangiles. Qu'en doit penser l'ombre de Bossuet? L'aigle de Meaux, dans sa foi à la révélation, voyait partout le Dieu des juifs et des chrétiens : ses émules belges du XIX^e^ siècle ne le laissent plus voir nulle part, grâce à leur préoccupation exagérée de la neutralité scolaire.

Est-il besoin de dire que la vérité historique se trouve entre les deux systèmes?

Et pourtant, lorsque, plus tard, M. Rens aborde les phénomènes religieux du moyen âge ou fait l'histoire de la réformation, il y apporte autant d'indépendance et d'impartialité que de précision et de clairvoyance. C'est que le mal n'est pas seulement dans la crainte de se trouver pris entre l'arbre et l'écorce de nos controverses religieuses, mais encore dans le désir général d'échapper aux incertitudes et aux tâtonnements d'une instruction absolument insuffisante en matière d'hiérographie. Prenons les autres passages où nos trois auteurs ont à s'occuper de croyances religieuses, par exemple dans l'histoire des Perses : MM. Möhl et Van Stalle se taisent sur ce point. Mais M. Wendelen nous dit que les Perses étaient « adorateurs du feu » et M. Rens, qu'ils « adoraient le soleil et le feu, » — comme si l'Avesta ne proclamait pas un créateur du soleil et du feu, ou comme si, nombre de siècles avant notre ère, le premier Darius n'avait pas inscrit sur le granit rouge de l'Elvend une invocation, encore déchiffrable aujourd'hui, au « Seigneur omniscient, Ahura Mazda, qui a fait la terre, le ciel et l'homme! » — Quant à la religion si profonde et si compliquée de l'Egypte, nos auteurs n'y voient qu'un simple naturisme élémentaire, dont la zoolâtrie formerait le trait principal. M. Wendelen écrit que les Egyptiens admettaient la métempsycose, ce qui est assez douteux, et considère le culte des Assyriens, comme une adoration des astres, ce qui est inexact ou du moins fort incomplet. Quant aux deux autres, ils gardent un silence absolu, non seulement sur les croyances des Assyriens et des Phéniciens, mais encore des Germains et des Celtes. L'histoire de l'Inde — sauf une courte mention chez MM. Möhl et Van Stalle relative à la division en castes, — est complètement omise dans les trois manuels, sans doute parce que l'histoire générale de ce pays se confond tout entière avec son histoire religieuse. Il n'est pas jusqu'aux notions sur les croyances ou les institutions religieuses des Grecs et des Romains qui ne laissent parfois à désirer, et la brièveté des passages qui y sont consacrés ne sert qu'à mieux en faire ressortir les imperfections.

Si nous nous sommes appliqués à montrer les lacunes de ces manuels, — si satisfaisants qu'ils puissent être à d'autres égards,

— c'est uniquement afin d'établir la nécessité d'introduire l'histoire des religions dans l'enseignement normal des humanités. Nous ne demandons pas même de changement au programme actuel de l'enseignement historique dans les établissements d'instruction moyenne ; nous croyons, en effet, que le cadre de ce programme est suffisamment large pour se prêter à un développement sommaire de toute l'histoire religieuse des différents peuples. Il est possible que, plus tard, nous réclamions pour la rhétorique supérieure un cours spécial d'hiérographie ; mais, aujourd'hui, nous demandons simplement qu'un cours de ce genre soit suivi par les futurs professeurs de l'enseignement moyen. A cet effet, il ne serait même pas nécessaire de l'introduire tout d'une pièce dans le programme des écoles normales. Il suffirait que le gouvernement l'instituât dans ses deux universités et qu'il y envoyât les élèves normalistes, — comme il le fait, à Liége, pour les cours d'histoire politique et littéraire, d'antiquités grecques et romaines, etc., qui figurent au programme de l'école normale, mais qui n'y ont pas été organisés séparément.

En Hollande, on a établi récemment, pour les élèves de l'instruction secondaire, un cours complet d'histoire des religions réparti sur plusieurs années d'études ; seulement, comme il doit également son origine à la sécularisation de l'ancien enseignement confessionnel, il n'est pas obligatoire et ne fonctionne que dans quelques villes. En France, le programme officiel de l'instruction secondaire, plus explicite que le nôtre, renferme un certain nombre de mentions relatives aux croyances des principaux peuples. Cette énumération paraît, toutefois, insuffisante à M. Vernes ; il propose, en conséquence, d'y intercaler plusieurs compléments qui pourraient également s'adapter chez nous.

Ainsi, dans la classe de sixième, le programme français introduit des notions, non seulement sur les monuments, la religion, les mœurs et les coutumes de l'Assyrie-Babylonie et de l'Egypte, mais encore sur les Védas, la société brahmanique, les lois de Manou, le bouddhisme, Zoroastre. En revanche, même silence qu'en Belgique sur les croyances des juifs et des premiers chrétiens. M. Vernes demande formellement qu'on y ajoute : « Traditions relatives aux temps primitifs et aux ancêtres des Israélites, religion, livres sacrés. »

En quatrième et en cinquième, on trouve quelques notions relatives à l'histoire des religions grecque et romaine : « La race hellénique, la religion, les légendes, etc.. Notions sur la religion romaine.... » — M. Vernes voudrait ajouter aux dernières lignes de ce programme, ainsi redigées : « Diffusion de l'esprit grec en Orient, le commerce, les lettres et les arts à Alexandrie et à Pergame ; diffusion de l'esprit grec en Occident, » deux mentions capitales : 1° caractère de la religion romaine sous Auguste et les premiers empereurs ; syncrétisme religieux gréco-romain-oriental ; 2° la religion juive après le retour de l'exil ; la loi, les synagogues ; propagande dans l'empire.

A la fin du chapitre sur l'ère des Antonins, le programme de nos voisins — sur ce point moins circonspect que le nôtre — insère les mots : développement du christianisme. Mais même cette mention ne satisfait pas M. Vernes : « Ce christianisme, dit-il avec raison, d'où vient-il, d'où sort-il ? Quel pays, quel homme lui ont donné naissance ? Comment se sont organisées les premières Eglises, comment constituée la doctrine, comment le culte ? Là-dessus, l'élève est condamné à ne rien apprendre. Quoi ! vous employez sept années (de la sixième à la philosophie) à retracer à vos élèves les principaux événements du passé, qui doivent lui livrer le secret de l'ordre politique, social, intellectuel, du temps présent, et vous éliminez purement et simplement du champ de l'histoire le plus grand des événements connus, celui qui a fait l'Europe et la société contemporaine ce qu'elles sont. Le jeune bachelier connaîtra tous les rouages de la machine ; mais l'arbre de couche est enlevé. »

Il demande, en conséquence, l'addition suivante : « Origines du christianisme. Jésus de Nazareth. Les Apôtres. Nouveau Testament. Propagation du christianisme. Organisation des Eglises. Etablissement du dogme. »

Enfin, M. Vernes estime qu'il y aurait lieu de placer dans la classe de philosophie — l'équivalent de notre *rhétorique supérieure* — un aperçu de l'histoire comparée des religions depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours. M. Vernes ne va-t-il peut-être pas trop loin quand il demande d'introduire un nouveau cours dans un programme déjà surchargé ? Quoi qu'il en soit, il est certain que, chez nous, un aperçu général de l'histoire compa-

rée des religions devrait figurer parmi les matières de la récapitulation générale qui forme l'objet de l'enseignement historique dans la rhétorique supérieure. Notre programme, du reste, s'y prête, ainsi que nous l'avons montré plus haut : il suffira donc, ici encore, d'inculquer aux professeurs eux-mêmes les connaissances qu'ils auront à propager parmi leurs élèves.

IV

Il semble oiseux de discuter si on doit introduire l'histoire des religions dans le programme officiel de l'instruction primaire. La question, néanmoins, a été fort débattue dans ces derniers temps. M. A. Astruc soutenait, il y a quelques jours encore, devant le *Cercle des anciens normalistes* à Bruxelles, l'opportunité d'enseigner, dans l'école primaire, l'histoire *sainte* « laïcisée, » c'est-à-dire l'histoire des juifs et de leurs croyances, assise sur des données exclusivement scientifiques. Voici comment, dans la *Revue pédagogique* de France, il croit trouver le moyen d'établir entre le point de vue historique et le point de vue confessionnel, « non pas une conciliation, impossible au fond, mais tout au moins des rapports de bonne mitoyenneté » : dans l'école, l'instituteur présentera la création, le paradis, le déluge, suivant le conseil de M. F. Lenormant, « non pas comme des récits dictés par Dieu et dont la possession ait été le privilège exclusif des Hébreux, mais comme des traditions dont l'origine se perd dans la nuit des âges et que tous les grands peuples de l'Asie antérieure possédaient en commun. » Le prêtre, à son tour, partant du point où est resté l'instituteur, en tirera, selon son culte, telles conséquences dogmatiques qu'il lui plaira. Qu'on ait à parler du Décalogue, l'instituteur le présentera aux élèves comme la constitution religieuse et sociale des Hébreux, et, dans le récit même de la Bible, il trouvera le témoignage de l'importance attachée aux principes de la morale universelle. Libre ensuite au prêtre de compléter, à son point de vue, l'œuvre de l'école et d'en appeler à la foi, pour montrer la parole de Dieu se révélant d'une manière surnaturelle aux Israélites.

La vie de Jésus elle-même pourrait être dans l'école l'objet d'une appréciation également acceptable pour les croyants et les libres-penseurs, pour les chrétiens et les juifs. L'instituteur ne montrera dans Jésus que le révélateur religieux prêchant la grande morale des prophètes; le réformateur social relevant les faibles, les femmes, les humbles et les déshérités; mettant en danger la suprématie d'un sacerdoce et d'une aristocratie inféodés aux Romains; succombant, enfin, sous la haine de ses implacables ennemis. Rien, dans ces traits généraux du fondateur du christianisme que le prêtre ne puisse accepter, même quand il affirmera ensuite dans l'église, en face de ses coréligionnaires, l'incarnation, les miracles, la passion et la résurrection du Christ. « En somme, dit M. Astruc, la méthode dont nous conseillons l'emploi pour l'enseignement de l'histoire dans les écoles élimine les divers dogmatismes, elle n'en nie aucun. Elle constitue, dans cette partie de l'instruction, la séparation de l'Eglise d'avec l'Etat que la politique moderne veut opérer dans les divers ordres de la vie publique; elle n'opprime pas, elle laisse libre les consciences, et quiconque n'est pas sous l'empire de la passion peut l'accepter, sous la réserve de la compléter ultérieurement par des études plus approfondies, soit dans le sens du rationalisme, soit dans celui de la foi. »

Nous avons tenu à résumer ce passage, parce qu'il montre la possibilité de donner à l'enseignement des origines religieuses — du moins dans l'école élémentaire — non pas seulement un caractère absolument étranger à tout dogmatisme (ce qui suffit pour couvrir la neutralité de l'Etat), mais encore une interprétation acceptable, à la fois, par la science historique et par la tradition confessionnelle. Toutefois, pour se maintenir sur le « mur mitoyen » de M. Astruc, il faudrait tant de prudence et de tact que nous doutons de trouver jamais beaucoup d'instituteurs capables de réaliser ce prodige d'équilibre[1]. En tout cas, il n'y

1. M. Astruc lui-même n'y réussit pas toujours complètement, lorsqu'il passe de la théorie à la pratique. Ainsi, dans son *Histoire abrégée des Juifs et de leurs croyances* (Paris, 1869), si supérieure pourtant à toutes les « histoires saintes » de notre connaissance, on peut relever un passage où il semble parler en rabbin plus qu'en historien; c'est lorsque, analysant la législation attribuée à Moïse, il ajoute : « Comme les traditions patriarcales, la loi de Moïse conserve le principe de l'unité divine, mais elle donne à cette grande vérité sa dernière et

faut pas songer dans notre pays, au milieu du conflit qui se poursuit sur le terrain de l'enseignement primaire. Du reste, nous ne voyons pas l'utilité d'attribuer à l'histoire des juifs une place aussi prépondérante dans l'instruction primaire. Nous croyons préférable de la laisser dans son milieu naturel, là où s'enseignera l'histoire de l'Orient, quitte à lui accorder alors une place en harmonie avec l'importance de son rôle dans le développement religieux de notre société.

La *Ligue de l'enseignement*, qui a tant contribué à la réforme de l'instruction primaire en Belgique, avait proposé qu'on organisât l'enseignement de l'histoire générale dans l'école primaire sur un plan analogue au programme récemment adopté pour l'enseignement secondaire. Ce système a été développé par M. H. Pergameni, dans un remarquable rapport inséré parmi les développements du *Projet adopté par le conseil général pour l'organisation de l'enseignement populaire*[1]. L'enseignement de l'histoire serait réparti sur les cinq années que les élèves passent à l'école primaire. La première année devrait être consacrée à ce que M. Pergameni appelle l'histoire anecdotique; on y raconterait des « contes vrais, » destinés à former les jalons de l'histoire. Dans la deuxième année, on reprendrait les mêmes faits, mais en les reliant dans un réseau continu, par grandes périodes historiques ; toutes les nations seraient ainsi examinées en des résumés succincts et très sobres de détails. Dans la troisième année, on reprendrait l'histoire, en insistant sur les événements les plus importants, et cette fois sans craindre d'employer la chronologie proprement dite et les synchronismes. Enfin, dans les deux dernières années, les élèves aborderaient la partie sérieuse et ardue de l'histoire, tout en restant, bien entendu, sur le terrain de l'enseignement primaire.

Les veux de la *Ligue* n'ont pas complètement prévalu. On connaît les principales lignes de la réforme opérée par la loi du 1er juillet 1879. L'histoire sainte a disparu du programme officiel,

plus sublime expression ». Or, s'il est un fait désormais acquis à l'histoire, c'est que la naissance du monothéisme chez les Juifs est fort postérieure, non seulement aux patriarches, mais encore à l'établissement des Israélites en Palestine.

1. Publication spéciale de la *Ligue de l'enseignement.* Bruxelles, 1872, page 52.

avec les autres matières de l'instruction religieuse. L'enseignement de la morale a été « laïcisé. » Mais, d'autre part, on s'est borné à organiser, comme enseignement historique, un cours d'histoire nationale. Dans ces conditions, il ne peut s'agir d'introduire, à un titre quelconque, l'histoire des religions dans l'école primaire, et peut-être cette réserve était-elle absolument commandée par les circonstances politiques dans lesquelles s'est opérée la réforme de notre enseignement. Mais si, un jour, on en venait aux idées préconisées par la *Ligue*, il faudrait nécessairement faire une place à cette histoire dans l'étude des éléments qui ont concouru à former la vie et la destinée des peuples.

« Le maître ne méconnaîtra pas, nous en sommes convaincus, — dit M. Maurice Vernes, dans l'article que nous avons déjà cité, — ce que peut supporter son jeune auditoire, en groupant quelques traits caractéristiques autour des figures des principaux fondateurs ou réformateurs de religions, un Zoroastre, un Çakya-Mouni, un Mahomet. » Toutefois, sur deux points, M. Vernes réclame des explications plus amples. Il fait observer combien la mythologie grecque et romaine est encore vivante au sein de notre civilisation : l'artisan, le cultivateur ne pourra pas ouvrir un journal, entrer dans un jardin public, sans y rencontrer une foule de personnages avec lesquels l'école aurait dû le familiariser. « Il faut qu'il sache qui sont Ajax, Hector, Achille, qui Jupiter, Junon, Vénus, Mercure, Mars, Hercule, les Muses, les Nymphes; qu'il y ait au moins dans son esprit un point d'attache, un clou, auquel, lorsque l'occasion s'en présentera, il puisse accrocher de nouvelles connaissances; une case prête à recevoir en tous temps d'utiles compléments. » Le second point où M. Vernes exige un enseignement plus approfondi, c'est l'histoire du judaïsme, ainsi que du christianisme. — Evidemment, il y aurait tout avantage à répandre, même parmi nos classes populaires, la connaissance de ces faits historiques, en dehors des conséquences que peuvent en tirer soit la philosophie, soit la religion. Mais, dans l'état actuel de nos écoles primaires, nous devons formuler ici les mêmes réserves qu'à l'égard de la solution proposée par M. Astruc.

V

Nous croyons avoir établi que l'Etat a le droit et le devoir d'introduire l'histoire des religions dans l'instruction publique. Au point de vue pratique, tout ce que nous lui demandons, pour le moment, c'est qu'il ouvre ses universités à l'enseignement général de cette histoire. La chaire dont nous réclamons la création à Liége et à Gand aurait pour objet, non seulement de mettre à la portée de nos jeunes gens une science qu'ils doivent actuellement chercher près des professeurs de Paris, de Genève, d'Oxford, de Hollande ou d'Allemagne, mais encore de combler, pour les futurs professeurs de l'enseignement moyen, une lacune de leurs études normales, qui réagit fâcheusement sur certaines parties de notre instruction secondaire. Cette mesure se présente, à la fois, comme une conséquence forcée des progrès réalisés, de nos jours, par la connaissance historique des religions, et comme un complément logique du programme gouvernemental, qui s'est donné pour but essentiel de séculariser l'enseignement à tous les degrés. Elle s'impose d'autant plus, dans notre pays, que la vivacité même de nos controverses religieuses et politiques nous fait un devoir de ne négliger aucun moyen pour propager, parmi les générations nouvelles, l'esprit de libre recherche et les habitudes d'impartialité historique.

IV

LES CROYANCES DES PEUPLES NON CIVILISÉS ET LA FORME PRIMITIVE DES RELIGIONS[1]

L'étude des peuples non civilisés, qui resta longtemps sans importance scientifique en dehors d'un intérêt purement descriptif, a reçu une impulsion considérable de la tendance croissante à expliquer la marche de la civilisation comme un développement naturel et progressif. Si toute société humaine plonge ses racines dans un état de barbarie voisin de l'animalité, c'est parmi les races les plus incultes du monde actuel que nous devons chercher non seulement l'image de nos ancêtres, mais encore les rudiments des mœurs, des institutions et des croyances répandues chez les peuples civilisés.

Sans doute, cette analogie ne doit pas être prise trop à la lettre. Il est inadmissible que le sauvage d'aujourd'hui nous donne la photographie exacte de l'homme primitif. Même en admettant l'unité de notre espèce, aucun rameau de la souche primordiale n'a pu se développer à travers les âges sans passer par des alternatives de progrès et de décadence qui ont dû profondément en altérer les traits originaires, et nombre de peuplades réputées primitives peuvent représenter les débris d'une race déchue, aussi bien que les éléments d'une société en voie de formation. Toutefois, quand on constate une identité surprenante dans les modes de vivre, de sentir et de penser propres aux tribus les plus diverses et les plus éloignées, lorsqu'en même temps on y découvre les germes d'idées et de pratiques qui se retrouvent à un degré plus développé dans toutes les civilisations anciennes

1. *Revue de Belgique*, 15 mars 1883, pp. 357-378.

et modernes, on est naturellement amené à voir, dans ces traits généraux des races incultes, une phase intermédiaire que toutes les sociétés ont dû traverser à une époque voisine de leur début.

C'est à l'application de ce raisonnement que nous devons les belles études des Waitz, des Spencer, des Tylor, des Sumner Maine, des Lubbock, des de Laveleye sur les institutions primitives de l'humanité. En résumant, dans un ouvrage clair, complet, méthodique, conçu sans parti pris, les renseignements relatifs aux religions des peuples non civilisés[1], M. Albert Réville vient, à son tour, nous faciliter la tâche d'établir, sinon quel a été le point initial du sentiment religieux, du moins sous quelle forme il a dû se manifester à l'origine de tous les cultes.

I

Il y a plusieurs manières d'exposer les croyances des peuples non civilisés. On peut examiner successivement comment ils ont formulé la notion du divin ; les rapports de l'homme avec les puissances surnaturelles ; l'organisation du culte et du sacerdoce ; la destinée de l'âme ; l'idée d'une rétribution morale ; l'origine et la fin de l'univers. On peut également classer leurs croyances d'après la nature des objets qu'ils vénèrent, suivant que ce culte s'adresse à la nature inanimée (pierres, rochers et montagnes, eaux et plantes), à la nature animée (particulièrement oiseaux et serpents), au monde des morts (ancêtres, revenants, esprits), aux principaux phénomènes de la nature (feu, vent, orage), aux corps célestes ou enfin au couple primordial du ciel et de la terre. Mais les diverses manifestations de la religiosité primitive sont en général trop enchevêtrées les unes dans les autres pour qu'en les groupant d'après l'un ou l'autre de ces deux plans, on puisse reproduire exactement l'état religieux d'une race et d'une époque. Aussi M. Réville a-t-il préféré les décrire en suivant l'ordre de la distribution géographique. Sans doute la tâche n'est pas aisée.

1. *Les religions des peuples non civilisés*, par A. Réville, professeur au Collège de France, 2 vol. Paris, Fischbacher, 1883.

Il faut d'abord trier les innombrables documents, d'une valeur fort inégale, que les voyageurs ont mis à la disposition des savants. En second lieu, il faut faire un choix parmi les matériaux ainsi obtenus, car celui qui voudrait tout dire sur ce sujet risquerait fort de se perdre dans une surabondance de répétitions ou de futilités, et cependant il est nécessaire de n'omettre aucune particularité importante, sous peine de s'exposer au reproche de parti pris ou, tout au moins, de généralisation défectueuse. M. Réville s'est parfaitement tiré de cette difficulté en s'appliquant exclusivement à reproduire, pour chaque peuplade ou chaque groupe de peuplades, les faits typiques ou, comme il s'exprime lui-même, les *standard facts*, qui accusent l'originalité d'un état religieux déterminé.

L'auteur divise son sujet en quatre parties. Dans la première, il étudie successivement les nègres proprement dits, les Cafres, les Hottentots et les Boschmans. Dans la seconde, les Peaux-Rouges, les Esquimaux, les anciens indigènes des Antilles, les Caraïbes, les tribus brésiliennes, les Indiens des Pampas, les Patagons et les Fuégiens. Dans la troisième, les Polynésiens, les indigènes des archipels mélanésiens et micronésiens, les Australiens et quelques peuples malais, ainsi que les Madécasses. Dans la quatrième, le groupe Finno-Tartare. L'étude des croyances propres à chacune de ces subdivisions est précédée de deux notices, — l'une qui résume, en quelque sorte, les renseignements relatifs au milieu ethnique et social, — l'autre qui renferme une analyse critique des principaux ouvrages publiés sur les croyances du groupe. Enfin, dans un chapitre final, l'auteur résume les principales réflexions qui lui ont été suggérées, chemin faisant, par ses observations locales, et, comparant celles-ci entre elles, il en dégage des considérations générales relatives à l'identité foncière des religions dans le monde non civilisé, à l'origine et à la nature probables des premières manifestations religieuses, à leur évolution ultérieure, tant dans les croyances que dans les pratiques; au développement du sacerdoce et à la formation des mythes, à la signification du culte des morts, etc.

Avant de le suivre sur ce terrain, il sera peut-être intéressant de résumer ici en peu de mots les diverses théories qui se sont produites relativement à l'origine des religions.

Le moyen âge attribuait aux inspirations du diable toutes les croyances religieuses qu'il ne pouvait rattacher aux révélations du « vrai » Dieu. Quand l'esprit critique commença à réclamer sa part dans l'explication des phénomènes, on fit remonter l'origine de toutes les « fausses » religions à la corruption de la tradition orthodoxe parmi les descendants des patriarches. La philosophie du XVIII^e siècle, tout en contestant l'infaillibilité de la Bible, émit l'hypothèse d'un monothéisme naturel d'où toutes les religions positives seraient sorties par l'envahissement graduel des superstitions les plus variées. D'après ce dernier système, qui compte encore des partisans parmi les rationalistes, les croyances des peuples sauvages ne seraient qu'un dernier écho de la pure religion primitive. Mais, dès la seconde moitié du siècle dernier, il se trouva des observateurs pour prétendre que, loin d'être le dernier terme d'une longue décadence morale et intellectuelle, ces croyances barbares représentaient le premier échelon du développement religieux.

Un ami de Buffon, le président de Brosses, publia en 1760 un ouvrage anonyme intitulé : *Du culte des Dieux-Fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie*. Il y formulait nettement la théorie qu'à l'exception des Juifs, toutes les nations ont débuté par le fétichisme, pour passer de là au polythéisme, et enfin, au monothéisme. Par *fétichisme*, substantif nouveau dont il enrichit la langue française, le président de Brosses entendait « le culte de certains objets terrestres et matériels, appelés *fétiches* chez les nègres africains, parmi lesquels ce culte subsiste. »

Cette théorie n'a cessé de gagner du terrain, surtout depuis qu'Auguste Comte l'a faite sienne sous une forme quelque peu dogmatique. Un moment ébranlée par la divulgation des Védas et des autres documents littéraires qui, tout au moins en Asie, semblaient reporter le monothéisme aux origines de l'histoire, elle a repris sa marche ascendante du jour où des investigations plus approfondies ont permis de ramener aux conditions ordinaires de l'évolution religieuse la formation de toutes les religions orientales, y compris le judaïsme, et, actuellement, elle semble définitivement ancrée dans la science, tout au moins comme décrivant la tendance générale du sentiment religieux à passer

de la confusion et de l'arbitraire à l'ordre et à l'unité dans sa conception du divin.

Cependant, s'il semble évident que le développement religieux a débuté par des manifestations analogues aux croyances encore observables aujourd'hui parmi les peuples non civilisés, il reste à s'entendre sur la portée de ces croyances elles-mêmes, et ici la théorie du président de Brosses devient absolument insuffisante. D'après cette théorie, qui représente encore aujourd'hui la conception vulgaire du fétichisme, l'homme primitif ou, ce qui revient au même, l'homme non civilisé aurait tiré, d'une association fortuite entre un objet et un phénomène, la conclusion que celui-ci était dû à la volonté de celui-là ; d'où le désir de se concilier et même de s'approprier cet objet, afin de commander aux événements. Telle serait l'origine des *fétiches*, objets matériels que le sauvage aurait doués de propriétés surnaturelles, pour les élever ensuite au rang d'esprits et de dieux.

Même en raisonnement pur, on a le droit de dire que cette explication n'en est pas une, ou plutôt qu'elle résout la question par la question. Elle nous conduit, en effet, à nous demander d'où l'homme a tiré cette idée de propriétés surnaturelles, s'il n'avait préalablement en lui la notion même d'une puissance supérieure à la nature, et, d'autre part, comment il a pu faire sortir de la matière l'idée d'esprit ou de dieu, si son culte s'adressait exclusivement à des objets matériels. Mais nous pouvons également invoquer ici le témoignage de l'observation directe, comme l'ont constaté des auteurs aussi divergents que MM. Max Muller et Herbert Spencer. Sans doute, le culte d'objets matériels investis de propriétés magiques se rencontre chez nombre de sauvages aussi bien que chez la plupart des peuples civilisés. Mais il ne forme nulle part un culte primitif, et jamais il ne constitue toute la religion d'un peuple. Il présuppose une religion antérieure, qui s'adresse, non aux choses, mais aux *esprits* enfermés dans les choses.

L'erreur dont nous parlons repose en grande partie sur une confusion dans l'emploi du mot fétichisme. Quelle est, en réalité, l'étymologie de ce mot? Quand les Portugais débarquèrent sur les rivages de l'Afrique occidentale, ils virent le nègre invoquer des cailloux, des morceaux de bois, des ossements, des plantes,

tout ce qui constitue un *gri-gri* à la Côte-d'Or. De leur côté ils avaient non seulement leurs crucifix et leurs rosaires, qu'ils utilisaient dans des conditions analogues, mais encore d'innombrables amulettes auxquelles ils recouraient, en toute occasion, pour enchaîner la fortune. Ces objets s'appelaient, en portugais, des fétiches, *feitiços* (de *factitius*, bien fait ou artificiel, enchanté). De là un rapprochement naturel, qui frappa même ces navigateurs catholiques, assez mauvais juges en matière de superstitions, et ils en conclurent que les nègres avaient pour religion le culte de talismans, d'amulettes, de *fétiches*. Un peu plus de réflexion leur aurait fait sentir que la vertu surnaturelle de leurs propres scapulaires, de leurs reliques, de leurs signes de croix, de leurs objets bénits, impliquait l'existence de tout un monde spirituel, sans lequel les propriétés particulières de ces *fétiches* n'auraient eu ni raison d'être, ni moyen de se produire, et un peu plus d'observation leur aurait permis de vérifier qu'il en était de même pour le nègre, comme on l'a constaté de nos jours. Non seulement les nègres croient à d'innombrables esprits qui peuplent la nature, mais ils ont même une vague notion d'un Esprit suprême, Dieu-Soleil ou Dieu-Ciel. Il est vrai qu'ils le relèguent au second plan, pour réserver leurs hommages aux esprits des fétiches. Mais ici encore, ils ne font qu'imiter la conduite de leurs premiers explorateurs envers les personnages secondaires de l'Olympe catholique.

M. Max Muller — pour qui le sentiment religieux a commencé chez l'homme primitif avec la perception de l'infini ou plutôt de l'immensité, engendrant l'idée d'un *au-delà* — rapporte, dans son ouvrage sur *l'Origine et le développement de la religion*, l'histoire suivante, empruntée à d'Halleur : « Un nègre faisant à un arbre que l'on supposait son fétiche une offrande de nourriture, un Européen lui demanda s'il pensait que l'arbre pût manger : « Oh! repondit le nègre, ce n'est pas l'arbre qui est le fétiche; le fétiche est un esprit, il est invisible, mais il est descendu dans cet arbre. Sans doute, il ne peut consommer notre nourriture matérielle; il prend la partie immatérielle et laisse derrière lui la partie matérielle, celle que nous voyons. » — Bien que ce récit soit dû à un écrivain des plus autorisés, M. Max Muller, tout en y cherchant un avertissement, se demande si l'histoire n'est pas

trop jolie pour être vraie. — Mais je trouve dans M. Réville (t. II, p. 130) que les Fidjiens étendent la distinction du corps et de l'âme aux animaux, aux plantes et même aux objets inanimés, tels qu'une pierre, une hache, un ciseau : si ces objets se brisent, leur esprit s'en va chez les dieux. Les Fidjiens montraient même une source profondément encaissée où, avec de bons yeux, on pouvait discerner les âmes des hommes et des animaux, ainsi que celles des pierres, des bâtons, des canots, des maisons, de tous les outils possibles, voguant toutes pêle-mêle vers le pays de l'immortalité. Voilà des gens qui, sans doute, ne feraient aucune difficulté à admettre le récit de Perrault :

J'aperçus l'ombre d'un cocher,
Qui, tenant l'ombre d'une brosse,
Nettoyait l'ombre d'un carrosse.

La même idée se retrouve, du reste, chez un grand nombre de sauvages, notamment parmi certaines tribus de Peaux-Rouges, qui voient un esprit personnel dans les objets les plus vulgaires, tels qu'une hache ou un chaudron. Lorsque l'objet se brise, son esprit est censé lui survivre et se rendre au pays des morts, dans les domaines du soleil couchant.

Un auteur qui, à la suite de Comte, donne le nom de fétichisme à la première forme des croyances humaines, M. Girard de Rialle, cite, dans sa *Mythologie comparée* (t. I. p. 14), un exemple typique de ce que signifie, en réalité, chez les populations primitives, le culte des objets matériels et terrestres. Il s'agit d'une pierre adorée par les anciens habitants d'un district péruvien, laquelle fut renversée par l'inca Roca, pour faire place au culte solaire. Au moment où elle se brisa, il s'en échappa un perroquet qui gagna une pierre voisine, où il disparut, et cette pierre nouvelle devint à son tour l'objet de la vénération générale. M. Girard de Rialle ne cite cette légende que pour établir l'antériorité des croyances fétichistes et leur persistance à côté d'idées religieuses plus élevées. Pour moi, j'y trouve une réfutation décisive de ce qui forme la thèse même du fétichisme, dans le sens où l'entendait le président de Brosses. Ce qu'adoraient ici les anciens habitants du Pérou, ce n'était pas la pierre, mais quelque chose qui était dans la pierre et qui pouvait lui survivre.

Si l'inca avait brisé la seconde pierre ou même abattu le perroquet au vol, la vénération populaire n'aurait pas été en peine de trouver, dans le voisinage, quelque autre objet où incorporer ce qui était le véritable objet de ses hommages, — l'*esprit* du fétiche.

En un mot, les objets des cultes primitifs, ce sont tantôt les volontés conscientes que le sauvage prête aux phénomènes et aux objets principaux de la nature (*naturisme* ou *physiolâtrie*), tantôt des esprits qu'il se figure errer à l'état libre ou choisir une résidence temporaire dans le premier corps venu (*animisme*, spiritisme, totémisme, culte des morts), tantôt, enfin, des objets ordinaires qui doivent certaines propriétés surnaturelles à leurs rapports avec des esprits ou des dieux (charmes, amulettes, talismans, *fétiches* proprement dits).

Il convient d'ajouter qu'aujourd'hui cette signification du fétichisme a été considérablement étendue, et que parfois même on applique ce mot à toute vénération d'un objet matériel, en dehors de l'idolâtrie. M. Réville s'en sert particulièrement pour désigner toute croyance à des esprits temporairement logés dans des objets, naturels ou artificiels, *que l'homme peut s'approprier*. Cette définition est consacrée par l'usage ; cependant, elle laisse en dehors la croyance aux talismans proprement dits et, d'autre part, elle semble rentrer dans l'animisme tel que le définit M. Réville lui-même. Je comprends que l'éminent professeur français range dans le naturisme le culte que, par exemple, certaines tribus de la Sibérie (t. II, p. 216) rendent aux arbres, aux pierres, aux ruisseaux, aux lacs, aux sources, aux animaux personnifiés. Mais quelle différence y a-t-il entre le culte rendu par le nègre à l'esprit du caillou qui l'a fait trébucher, et par le Peau-Rouge à l'esprit du rocher qui menace ses pirogues? Or, M. Réville range le second cas dans l'animisme (t. I, p. 232) et le premier dans le fétichisme (t. I, p. 82). La circonstance que le nègre peut s'approprier le caillou ainsi que les pouvoirs de l'esprit qui s'y loge est-elle suffisante pour établir une distinction, soit entre la nature, soit entre le mobile des deux croyances?

II

MM. Max Muller, Herbert Spencer, Edw.-B. Tylor, C.-P. Tiele et d'autres encore ont fait justice de la théorie qui plaçait la première manifestation du sentiment religieux dans la croyance au pouvoir surnaturel d'amulettes et de talismans. Les faits rapportés par M. Albert Réville ne font que confirmer surabondamment ce démenti à l'ancienne théorie du fétichisme. Mais l'auteur établit, en outre, — et c'est là un des traits les plus saillants de son ouvrage, — que même l'animisme, soit comme culte de fétiches animés, soit comme culte d'esprits à l'état libre, ne peut avoir été la religion primitive de l'humanité.

D'après M. Herbert Spencer, c'est le culte des morts qui aurait été la première forme de religion. L'homme primitif aurait tiré de ses rêves la conclusion qu'il possédait en lui un *double* immatériel, distinct de son être physique; que ce double pouvait voyager loin du corps; qu'il pouvait entrer en relation avec le double d'autrui; enfin, que les êtres vivants pouvaient réellement se prêter à toutes les métamorphoses suggérées par l'incohérence des rêves. D'où la croyance à la survivance du *double* ou de l'âme, l'idée de son intervention constante dans les affaires des vivants, enfin l'institution d'offrandes et de rites pour apaiser ces esprits s'ils sont irrités, pour leur complaire s'ils sont bienveillants. Le tertre du tombeau devient l'autel des sacrifices, de même que le temple sort de la caverne sépulcrale. Si plus tard l'homme s'est mis à adorer, soit des vulgaires fétiches, soit les corps célestes et les phénomènes de la nature, c'est parce qu'il leur a appliqué sa distinction entre le corps et l'esprit, ou bien parce qu'il a vu dans ces objets ses ancêtres métamorphosés. Si tant de peuples adorent ou ont adoré un dieu Ciel, un dieu Soleil, un dieu Serpent, un dieu Montagne, etc., c'est parce que, au début, ils ont vénéré l'esprit de quelque chef surnommé, durant sa vie, — comme on le voit encore aujourd'hui, notamment chez les Peaux-Rouges, — le Ciel, le Soleil, le Serpent, le Roc, etc. De là à supposer l'existence d'esprits libres, indépendants de toute attache physique ou naturiste, — gnomes, farfadets, fées,

génies, démons, — il n'y avait plus qu'un pas, et il a été aisément franchi.

On voit que M. Spencer rajeunit simplement, à l'aide des connaissances modernes, l'hypothèse d'Evhémère, qui plaçait dans la déification des héros l'origine de tous les dieux, sans se rendre compte que, pour déifier, il fallait préalablement avoir la notion du divin.

M. Réville, qui avait déjà longuement rencontré cette thèse dans la *Revue de l'histoire des religions*, achève ici de la réfuter, en montrant que le culte des morts n'est jamais primitif chez les peuples non civilisés. Les arguments qu'il produit à cet égard valent la peine qu'on s'y arrête.

Contrairement à l'opinion de M. Spencer, il estime que l'homme primitif, comme l'enfant, éprouve une tendance à tout personnifier dans la nature, c'est-à-dire à investir d'une conscience et d'une volonté analogues aux siennes tous les êtres et tous les objets qui font impression sur ses sens, alors même qu'il n'a pas encore conscience d'une distinction raisonnée entre l'inanimé et l'animé, l'impersonnel et le personnel. Telle est, du moins, la situation d'esprit qu'on rencontre chez les peuplades placées au dernier degré de l'échelle : les Hottentots, les Boschmans, les Fuégiens, les Californiens. Si, comme le suppose le philosophe anglais, l'homme, à ses débuts, s'abstenait de confondre l'animé et l'inanimé, il est au moins étrange qu'il soit tombé dans cette confusion à mesure que la réflexion grandissait en lui.

Même parmi les tribus qui vénèrent leur premier ancêtre sous un nom et sous une forme quelconques, ce n'est pas l'ancêtre qui est devenu le dieu, c'est le dieu auquel on attribue d'avoir engendré la race. Dans l'hypothèse contraire, comment expliquer que tous les descendants de ce premier ancêtre ne soient pas des dieux au même degré? Le culte des morts, là où il est pratiqué, ne s'adresse qu'aux défunts dont on a conservé quelque image dans la mémoire; il s'affaiblit et passe avec leur souvenir. De plus, on attribue à ce premier ancêtre des pouvoirs extraordinaires qu'on refuse à ses descendants. On en fait le créateur de l'univers ou, comme l'Oukoulonkoulou des Cafres, le maître de la vie et l'inventeur de la mort. Il fallait donc qu'on eût précédemment l'idée d'esprits commandant aux choses de la nature, ce

qui suppose déjà un premier développement du sentiment religieux.

D'après M. Spencer, si les tribus des Peaux-Rouges vénèrent, comme *totem*, un animal dont elles se prétendent descendues, c'est que leur premier ancêtre aurait reçu de ses contemporains le surnom d'un animal auquel on trouvait qu'il ressemblait par sa force, son agilité, son courage ou son habileté. Pour M. Réville, cette coutume prouve simplement que les Peaux-Rouges, comme toutes les races primitives, ne distinguent pas entre les esprits des hommes, des animaux et des objets inanimés. Dans leur langage imagé, le ciel est un grand oiseau, le soleil un taureau, la lune une vache, les fleuves des serpents, etc. De plus, l'animisme suppose que les esprits peuvent sortir de leur demeure habituelle, pour s'incarner, quand il leur plaît de se montrer aux hommes, sous la forme d'animaux déterminés. Dès lors, il a dû sembler tout naturel aux Peaux-Rouges de choisir, parmi ces incarnations, celle dont ils veulent s'assurer la protection, et, la vénération aidant, ils en sont arrivés à voir dans leur protecteur spirituel le générateur de la famille ou de la tribu.

La théorie de M. Spencer est impuissante à expliquer les parallélismes qui font entrer dans une même loi de formation les mythes suggérés, chez les peuples les plus divers, par les phénomènes de la nature physique, tenue pour animée. Ainsi, les héros ou dieux solaires présentent à peu près partout des légendes identiques. Qu'il s'agisse d'Osiris, d'Hercule, d'Adonis, de Krishna, de Balder, de Botchica chez les Muyscas, ou de Maui dans les archipels de la Polynésie, ces héros mythiques se distinguent également par l'humilité de leur origine, par le degré de gloire où ils s'élèvent et par une fin misérable ou tragique. Si ce sont là des hommes personnifiés, il faudrait donc admettre que, chez tous ces peuples, il ait surgi un homme d'une origine humble ou mystérieuse, qu'il se soit distingué au point de devenir l'objet d'un culte, qu'il ait fini tristement et qu'il ait reçu le nom du soleil. La même réflexion peut s'appliquer aux mythes de l'aurore, de l'orage, de la lune, etc., qui offrent des traits identiques en cent endroits divers[1].

1. Rien de plus curieux et de plus instructif à la fois que ces analogies de croyances entre les peuples les plus divers d'origine et d'habitat, dès qu'ils ont

Ajoutons que nulle part on n'a trouvé la trace d'un culte exclusivement adressé aux esprits des défunts et que, d'autre part, le culte des morts est inconnu des peuplades profondément animistes, telles que les Australiens, placées cependant au dernier degré de l'échelle humaine. En résumé, « le culte des ancêtres, dit M. Réville, tient plus de place dans la religion des non-civilisés qu'on ne s'en était aperçu jusque dans ces derniers temps; voilà ce qu'on peut accorder à M. Herbert Spencer. Mais en lui-même, il n'est qu'une sous-division de l'animisme. Là où le naturisme se déploie en une riche mythologie dramatique, c'est-à-dire chez les races les mieux douées, l'animisme et le culte des ancêtres se développent faiblement. Là, au contraire, où, comme en Chine, la mythologie reste relativement inféconde, où, comme chez beaucoup de non-civilisés, elle ne peut sortir de son état

atteint le même degré d'évolution religieuse. Parmi les exemples qu'on en trouve dans l'ouvrage de M. Réville, on peut citer : la légende que l'humanité serait sortie d'une profonde caverne (peut-être est-ce une allusion à la vie des premiers hommes), — les pratiques de la sorcellerie — la coutume de sacrifier une victime humaine dans les fondations d'un édifice — la distinction de l'âme et de l'ombre — la croyance à deux séjours des âmes, l'un sous terre, l'autre à l'ouest, dans le pays du soleil couchant — l'explication, par une guerre des dieux, des conflits entre les forces naturelles — l'attribution de la création soit à un mariage, soit à une séparation originaire du ciel et de la terre, etc. Chez les Polynésiens, on croit même que si le ciel et la terre ne parviennent plus à se rapprocher, c'est parce que Tane-Mahuta, le dieu des forêts, les sépare, en appuyant sa tête sur la terre et ses pieds contre le ciel. M. Réville rappelle à cet égard que la même idée d'une séparation entre le ciel et la terre, permettant à leurs enfants de respirer et de vivre dans l'intervalle, se retrouve parmi les symboles de la vieille Egypte, où la déesse du ciel, Nout, est représentée par un grand corps allongé en arc de voûte, s'appuyant par les extrémités sur le dieu de la terre, Seb, étendu horizontalement, alors que les dieux et les hommes se meuvent entre les deux. Nous pouvons y ajouter, dans la mythologie germanique, le symbole analogue de la vache céleste, Audhumbla, qui foule au pied Ymer, le géant de la matière. — Ces analogies d'images offrent un terrain beaucoup plus sûr que certaines ressemblances de mots, qui, lorsqu'elles ne s'étayent pas sur tout un ensemble de règles linguistiques, semblent dues à des coïncidences purement fortuites. Ainsi, M. Réville cite le cas du soleil qui est adoré dans certaines îles de l'Océanie sous le nom de Râ, tout aussi bien que dans l'antique Egypte. On pourrait du reste, mentionner un exemple plus frappant encore de rencontre phonétique entre deux peuples qui n'ont pu avoir aucune relation : non seulement le dieu du vent se disait Votan chez les Tzendales de l'Amérique centrale aussi bien que chez les Germains, mais encore, on soutient que chez une autre tribu américaine, les Tarasques du Mechoacan, ce dieu portait le nom d'Odon (voir Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, t. I, p. 323), — tout comme chez les Scandinaves le Votan germanique devenait Odin. — Votan, en tzendal, signifie, d'après M. Girard de Rialle, « le cœur. » Chez les Germains, Votan ou Wuotan provient, selon Grimm, d'un vieux verbe haut-allemand *watan*, qui signifie *aller*, pénétrer en envahissant.

embryonnaire, l'animisme devient prépondérant, et souvent, avec lui, et par lui, le culte des ancêtres. »

Du reste, la croyance à des esprits libres, errant dans la nature ou temporairement logés dans les objets, ne peut elle-même être primitive. Partout où on la rencontre, — chez les nègres et les Peaux-Rouges, aussi bien que chez les Polynésiens et les Finnois, — les innombrables esprits, qui peuplent le ciel, la terre et l'air, peuvent se rattacher à la personnification antérieure des phénomènes naturels. Il suffit, pour s'en convaincre, d'interroger les légendes locales. Quelques peuplades ont même conscience d'un culte antérieur à la vénération de ces esprits détachés de leur base naturiste. Ainsi, les Californiens racontent que le soleil et la lune les aimaient autrefois, mais qu'aujourd'hui ils ne se soucient plus des hommes, qui, en conséquence, ont dû reporter leurs hommages sur les esprits inférieurs. C'est sans doute un raisonnement analogue qui a amené les nègres à déserter le culte de leurs grands dieux-nature : le ciel, le soleil, la mer. Dans les archipels océaniens, on peut suivre la marche de l'animisme, qui, s'étant greffé en Polynésie sur une mythologie en voie de formation, a successivement envahi les groupes voisins, en supplantant le naturisme à l'est et au centre de la Micronésie, alors qu'il était peu connu ou peu pratiqué dans les îles occidentales de cet archipel, demeurées en dehors des influences polynésiennes.

A plus forte raison, le fétichisme dans le sens où l'entend M. Réville ne peut-il être une forme primordiale du sentiment religieux. Pour croire qu'un objet, considéré, par un motif quelconque, comme la demeure d'un esprit, puisse donner à son détenteur le pouvoir de changer le cours des choses, on doit s'être déjà élevé à la notion qu'il y a un cours des choses. Il semble donc que cette croyance est même postérieure à la conception d'esprits errant à l'état libre, et sous ce rapport, M. Max Muller a raison de prétendre que le fétiche animé est simplement, à l'origine, un emblème, un symbole, le signe extérieur d'une puissance connue avant lui et distincte de lui, dont plus tard on le regarda comme la résidence et qui, à la longue, se confondit avec lui. D'après M. Réville, les Cafres et les Hottentots, qui croient aux esprits libres, ainsi qu'aux vertus surnaturelles des talismans fournis par leurs sorciers, n'ont encore rien

qui ressemble aux fétiches tenus chez les nègres pour conscients et animés. Peut-être la même observation s'applique-t-elle aux indigènes de l'Australie, qui, eux aussi, sont placés fort bas sur l'échelle religieuse.

III

Si le fétichisme, l'animisme et même le culte des morts ne représentent point la première forme des croyances religieuses, comment faudra-t-il s'en figurer la manifestation originaire? La réponse n'est pas facile, car il est impossible de saisir le sentiment religieux à sa naissance, pour la bonne raison qu'il n'y a plus aujourd'hui de race humaine sans aucune idée religieuse. L'assertion contraire, encore fréquente il y a quelques années, ne peut être soutenue qu'à condition de comprendre la religion comme un culte organisé avec tout un système de dogmes et avec une explication métaphysique de l'univers. Si l'on se contente de réclamer la croyance au surnaturel ainsi que l'existence de certaines pratiques pour concilier les puissances mystérieuses dont l'homme croit dépendre, on peut considérer désormais comme démontré que, même parmi les peuplades les plus grossières, les Boschmans, les Fuégiens, les Veddahs, etc., il n'existe aucune tribu sans un commencement de religion. Sans doute, lorsqu'à l'instar de M. Réville on admet la théorie de l'évolution, il faut bien supposer que le sentiment religieux a eu un commencement, comme toutes les manifestations supérieures de l'activité humaine. Mais, de même que le sauvage à l'état de pure nature, l'homme préreligieux n'est qu' « un postulat de la théorie évolutionniste, » et c'est le raisonnement, non l'observation directe, qui peut nous fournir la clef du problème.

D'après M. Réville, les hommes, avant de philosopher sur le cours des choses ou de méditer sur la distinction de l'esprit et du corps, ont commencé par implorer les principaux objets de la nature qui jouaient un rôle dans leur destinée. C'est ce qu'il appelle le *naturisme*. « Bien des indices, dit-il, attestent que le sentiment religieux, à ses débuts, fut quelque chose de confus, de vague, un appel bref et variable à ce qui sollicitait l'imagina-

tion, la crainte ou la confiance. » Parmi les objets qui provoquèrent tout d'abord ce sentiment, M. Réville estime qu'il faut ranger ce qui correspond aux deux besoins fondamentaux de la vie physique : se nourrir et voir clair : « L'arbre nourricier et les phénomèmes lumineux ont dû, les premiers, faire à l'homme, encore dans la plus complète ignorance, l'effet de dominer absolument sa vie et lui inspirer ces sentiments mélangés de crainte et d'espoir, de confiance et d'appréhension dont la réunion constitue l'élément ordinaire et l'aliment normal du sentiment religieux. N'est-ce pas le double objet qui absorbe en tout premier lieu l'attention de l'enfant? Le sein nourricier et le resplendissement lumineux ne sont-ils pas ses premières attractions puissantes? Ainsi s'expliquerait ce vieux culte des arbres et cette prépondérance des dieux de lumière que nous avons pu constater partout, au sein des tribus les moins développées comme chez les autres. »

Parmi les phénomènes lumineux, M. Réville se demande si c'est bien le jour, le soleil, le ciel lumineux qui ont reçu les premiers hommages religieux de l'humanité. Il fait observer que l'enfant attache moins d'attention à la lumière du jour qu'à la lumière dissipant les ténèbres. De même, l'homme sans aucune industrie devait avoir une profonde appréhension des ténèbres et être plus frappé par l'apparition de la lune que par celle du soleil, par la vue de l'aurore que par celle du jour. Ainsi s'expliquerait que la religion lunaire, répandue un peu partout, se soit surtout développée au sein des tribus les plus arriérées, telles que les Cafres, les Hottentots, les Californiens, les Australiens, etc.

En même temps que la réflexion conduisait de cette première impression religieuse à l'adoration des principaux corps célestes, le culte de l'arbre nourricier s'étendait à la source désaltérante, à la rivière poissonneuse, à la montagne abondante en gibier. Ici on voit déjà poindre la différence entre deux directions qui, depuis lors, détermineront toujours la tendance et le niveau de la religion. Le culte du phénomène lumineux se prête, bien plus que l'adoration du simple phènomène nourricier, aux sentiments poétiques et dramatiques, au mythe, à la mythologie, à ce qui sera plus tard le mysticisme, l'enthousiasme religieux, l'élan vers le sublime et l'idéal ; « C'est la différence, à l'état embryonnaire,

de la religion utilitaire et pur calcul, et de la religion commandée par l'amour du parfait, du beau, du vrai, et de leur rayonnement dans l'âme. »

Une fois certains phénomènes déifiés, il est naturel que tous les phénomènes analogues le deviennent également, quand même ils n'ont plus de rapports aussi directs avec les besoins élémentaires de l'homme. Cette divination va toujours en élargissant et en augmentant ses objets. Les pierres qui produisent le feu, le feu lui-même, les animaux que l'homme redoute ou utilise, les armes, les instruments de chasse et de pêche, les phénomènes météorologiques, les objets naturels qui frappent par l'étrangeté de leur forme, tout ce qui impressionne l'imagination reçoit des hommages à son tour. C'est l'état religieux qu'on peut caractériser par les paroles de Bossuet : « Tout était dieu, excepté Dieu même. »

Cependant, les progrès de la réflexion, s'exerçant sur les phénomènes du rêve, de la syncope, du délire, de la mort, ont amené l'homme à distinguer en lui-même l'être pensant du corps visible et palpable. Cette distinction, il l'étend à tous les objets qu'il a précédemment tenus pour animés, et comme il estime que son double peut vagabonder au loin, il en arrive à croire que les esprits des choses comme ceux des êtres peuvent également se séparer de leur corps. L'animisme est né. De même qu'en Polynésie, Tangaroa, le dieu du ciel, passe pour avoir crevé l'œuf du monde, dans lequel il se trouvait jadis enfermé, les esprits et les dieux sortent des objets et des phénomènes avec lesquels ils s'étaient confondus jusque-là : le ciel-dieu devient le dieu du ciel, le soleil-dieu, le dieu du soleil, etc.[1]. L'esprit de l'arbre ou de la cascade se détache de sa résidence, soit pour se livrer à des courses et à des opérations plus ou moins arbitraires, soit pour s'incarner dans une forme animale ou humaine. En même temps commence

1. On peut saisir la transition dans les plus anciens chants du Rig Véda, où les mêmes dieux, Varouna, Agni, etc., sont considérés tantôt comme une personnification des choses que représente leur nom, tantôt comme le dieu de cette chose. M. James Darmesteter a fait observer que le même cas se présente pour Jupiter, l'ancien Dyaus-pitâ, le Ciel divinisé avant d'être le dieu du Ciel : ὗε Ζεὺς πάννυχος, Zeus a plu toute la nuit, dit Homère, et on connaît ce vers du vieil Ennius :

Aspice hoc sublime candens quem invocant omnes Jovem.

la possibilité de transformer les dieux-nature en héros de légendes et même de les opposer au phénomène visible dont ils sont l'esprit. D'autre part, la grande quantité d'esprits séparés de leur base matérielle fait qu'on croit à l'existence et à l'action d'esprits anonymes, ne se rapportant plus à rien de spécial dans la nature, mais doués de pouvoirs supérieurs à ceux de l'homme et intervenant à chaque instant dans sa destinée. — Un stade intermédiaire est celui des Peaux-Rouges, des Esquimaux et des Finnois, où les esprits, bien que pour la plupart anonymes et sans rapport nécessaire avec un objet déterminé de la nature, sont encore classés d'après les grandes divisions du monde visible, c'est-à-dire qu'on distingue nettement les esprits du ciel ou de l'air, des eaux, des forêts, du sol ou de l'intérieur de la terre.

Ici se place la grande bifurcation entre les peuples qui transportent dans leur religion la tendance organisatrice de leur évolution sociale et les peuples qui, dans leurs croyances, comme dans leurs institutions et leurs mœurs, restent impuissants à se dégager d'un état incohérent et rudimentaire. Les premiers s'élèvent graduellement au polythéisme organisé; les seconds s'arrêtent au culte des morts, au fétichisme et à la sorcellerie. M. Réville reconnaît, toutefois, que la sorcellerie apparaît déjà dans le naturisme, car il la définit « le grand moyen, conforme aux idées naturistes et animistes, par lequel l'homme espère franchir les barrières que son ignorance et sa faiblesse dressent entre lui et l'ordre de sécurité, de bien-être et de justice auquel il aspire ». Dans les tribus primitives, le sorcier réunit les éléments de ce qui, avec la division du travail moral et intellectuel, deviendra plus tard la fonction du prêtre, du médecin, du savant, du prophète, de l'artiste et du poète. Seulement, le développement distinct de ces professions ne s'opèrera que chez les peuples arrivés à la civilisation. Chez les non-civilisés, au contraire, on verra les pouvoirs du sorcier croître en complication et en arbitraire à mesure que se développeront le fétichisme et culte des morts. La croyance aux talismans, la divination par les sorts ou par les augures, les évocations et les conjurations, le pouvoir magique de certaines paroles, toutes ces pratiques qui subsistent encore parmi nous à l'arrière-plan de notre vie religieuse, constituent tout le culte des peuples non civilisés : « C'est la forme,

grossière, mais inévitable, du penchant de l'homme à chercher dans une religion, encore grossière elle-même, la synthèse harmonique entre lui et la destinée. »

Il existe, néanmoins, en Afrique, en Amérique, en Polynésie, des peuplades où l'on voit déjà le culte se dégager de la sorcellerie, et le prêtre, du sorcier. Qui, en effet, serait mieux désigné que l'instrument et le familier des esprits pour devenir l'intermédiaire entre l'homme et l'objet de ses adorations? Même alors, le culte reste extrêmement prosaïque. Si l'on n'essaie plus d'asservir les dieux par des opérations magiques, on se borne à leur offrir des hommages intéressés. Le sacrifice, avant de devenir un acte de déférence, se présente comme un marché, l'offre ou l'exécution d'un contrat bilatéral. L'homme a besoin de vie, de sécurité, de santé, de fruits abondants, de bonnes pêches et de bonnes chasses, de victoires sur ses ennemis, toutes choses que les dieux peuvent lui donner. Ceux-ci, de leur côté, ont le besoin ou le désir d'offrandes et d'hommages qu'il appartient à l'homme de leur fournir. C'est le prêtre qui conclut le troc. Cependant, M. Réville ajoute avec raison qu'un certain sentiment de sympathie, ou tout au moins une aspiration à s'unir avec l'objet du culte, existe toujours, à un degré quelconque, dans les manifestations religieuses, même les plus grossières. Ainsi s'explique que la danse, les mouvements rythmés et cadencés, mimant les apparences et les façons d'agir de la divinité, paraissent avoir été la plus ancienne forme d'adoration. L'auteur observe que cette forme tient de près au naturisme, puisque des êtres visibles et mobiles, tels que le soleil, la lune, les constellations, pouvaient seuls suggérer l'idée de se conformer à leurs apparences et à leurs mouvements[1].

L'apparition de l'idée morale dans la religion ne se constate qu'ultérieurement. Il faudra d'abord que la notion de la loi ait pénétré dans l'esprit, que l'ordre divin ait englobé l'ordre moral et que l'obligation de se conformer à ce dernier soit devenu un

1. Chez les Californiens du Sud, les Basoutos et les Hottentots, il y a des danses lunaires, exécutées à la nouvelle et à la pleine lune, où l'on imite les apparitions et les disparitions périodiques de l'astre. Les Abipones célèbrent une danse en l'honneur des Pléiades. Les Caraïbes se mettaient à danser pendant les tremblements de terre, afin, disaient-ils, d'imiter leur mère. Les danses imitant les mouvements apparents du soleil sont fréquentes dans les cultes polythéistes.

devoir envers les dieux, ce qui implique un développement intellectuel et social qu'on ne peut espérer d'un peuple non civilisé.

IV

En résumé, aux trois grandes étapes qui, d'après une terminologie toujours en vogue, caractérisent le développement progressif du sentiment religieux — fétichisme, polythéisme, monothéisme, — M. Réville propose, non sans bonnes raisons, comme on vient de le voir, de substituer une classification mieux en état d'indiquer, d'après le degré des lumières acquises, « la manière dont l'homme cherche à édifier son abri religieux. »

Au premier degré il fait prédominer la croyance exclusive et générale à des volontés arbitraires que l'homme doit tâcher de se concilier : « C'est le point de vue naturiste et animiste, le point de vue de la sorcellerie, et il ne changera pas essentiellement, tant qu'on en restera au principe polythéiste, qui est celui de toute religion naturiste. »

Au second degré, l'homme admet l'existence de lois ou de conditions normales que le cours des choses domine dans la majorité des cas, mais avec le correctif d'une volonté divine supérieure aux lois de la nature, capable de les défaire, de les suspendre et de les changer au profit de ses adorateurs. C'est le point de vue de ce que M. Réville appelle *supranaturalisme monothéiste*.

Enfin, au troisième degré, — encore rarement atteint aujourd'hui, même au sein des religions les plus avancées, — apparaît la conception des lois naturelles comme nécessaires, immuables, co-essentielles à la divinité elle-même : « A ce point de vue, dit l'auteur, la seule méthode qui permette à l'homme de diminuer graduellement les contradictions de sa destinée, c'est d'étudier ces lois, de ne pas vouloir les changer, mais de leur demander à elles-mêmes les moyens de détourner leurs effets nuisibles. Et comme cela est loin d'être toujours possible, il lui reste alors la suprême ressource de s'en remettre, par un acte de foi implicite ou de confiance filiale, à la Pensée toute-puissante, infinie en

œuvre comme en durée, dont ces lois sont l'irradiation dans le temps et dans l'espace. C'est sur ce terrain de l'inconnu, et peut-être de l'inconnaissable scientifiquement, que la religion reprend une place qu'aucune puissance au monde ne pourra lui ravir. Car plus le cercle des connaissances s'élargit, plus l'infini de l'inconnu se révèle. » — Et M. Réville conclut, à l'instar d'Herbert Spencer, que sur ce terrain disparaît tout dualisme, toute opposition entre la science et la religion : « Celle-ci remplit simplement le vide que laisse la première, et ce vide est toujours immense. Aucune vérité scientifique ne peut être repoussée au nom d'une doctrine religieuse, car cette vérité, par cela seul qu'elle est vérité, est divine, et il serait irréligieux d'en nier l'évidence. Elle fait partie de la révélation universelle. L'homme religieux a donc, pour premier devoir, de travailler en toute indépendance à la conquête du vrai, partout où il peut le découvrir.... Mais le moment arrive toujours où le plus savant doit se résigner ou bien à rester emprisonné dans les limites infranchissables de son savoir ou bien à adorer dans l'humilité et dans l'espérance. »

Cette conclusion, où se traduit en termes éloquents l'expression la plus épurée de la religion contemporaine, mesure bien la distance franchie, par l'esprit humain, depuis les premiers bégaiements religieux dont l'ouvrage même de M. Réville a pour but de nous retracer le tableau. On voit si l'application impartiale de la méthode scientifique et, en particulier, la théorie de l'évolution doivent forcément conduire, comme d'aucuns le prétendent, à la négation de ce qui est fondé et légitime dans les aspirations de la conscience religieuse. Au contraire, ainsi que le dit M. Réville dans ses dernières lignes, « il y a avantage et profit, pour les hommes qui aiment à contempler les choses de haut, à ramener ainsi à l'unité de direction ce mouvement ascensionnel de l'humanité, si plein de variété, de différences, de couleurs, de rudesse, de poésie, de sombres drames et d'idylles charmantes, de passions ardentes et de nuances exquises, et à pouvoir se dire qu'en définitive, c'est une seule et même impulsion qui a détaché l'homme de l'animalité primitive, pour le rapprocher, à travers des milliers de siècles et d'innombrables erreurs, des temples sereins où resplendit la lumière éternelle. »

V

DE LA MÉTHODE COMPARATIVE DANS L'HISTOIRE DES RELIGIONS[1]

Vous me permettrez, comme j'ai l'habitude de le faire chaque fois que j'aborde le sujet, de vous dire, en commençant ces conférences, ce que j'entends par le mot : *Religion*. Non pas que j'aie la prétention d'imposer ma définition à un auditoire comme le vôtre, qui a fait de la religion son principal sujet d'études. Mais j'estime nécessaire, pour éviter des malentendus, de vous faire connaître, dès le début, le sens que j'attache aux termes dont je fais usage.

Les définitions de la religion sont sans nombre. Le grand philologue, dont le souvenir est encore si vivant parmi vous, Max Muller, a employé à les discuter les huit premières leçons de ses *Gifford Lectures* et encore il est loin de les avoir rencontrées toutes. C'est que le terme de religion couvre un ensemble de phénomènes varié et complexe. La religion se manifeste dans le domaine de la raison, du sentiment, de la volonté. Elle renferme une théorie de la vie et une théorie de l'univers. Même si on la considère comme spéculative et individuelle dans sa source, elle tend à des buts pratiques et exerce une profonde influence sociale. Enfin elle inspire à la fois des raisonnements qui rentrent dans la grossière psychologie des peuples sauvages et des théories qui nous font pénétrer dans les sphères les plus hautes de la raison pure ; des rites qui impliquent une concep-

1. Conférence faite en anglais au collège Balliol d'Oxford, dans la *Summer School of Theology*, en septembre 1909. *Revue de l'Université de Bruxelles*, février 1910, pp. 321-337.

tion dégradante de la divinité et des actes qui répondent aux plus nobles aspirations de l'idéal humain.

Renonçant à découvrir une formule qui exprime toutes ces faces de la religion, je me suis demandé s'il n'y avait pas moyen, en analysant le contenu des phénomènes religieux, de trouver une définition qui puisse à la fois comprendre l'ensemble des phénomènes qualifiés de la sorte et, d'autre part, différencier ces phénomènes de toutes les autres manifestations psychiques ou sociales, étrangères à la religion.

Une des plus simples et des plus objectives est la définition proposée par un des maîtres de l'histoire religieuse, C. P. Tiele : « La Religion consiste dans le rapport de l'homme avec les puissances surhumaines auxquelles il croit. » — Cependant, j'y vois deux lacunes : d'une part, il est nécessaire d'indiquer que l'objet de ce rapport contient un élément de mystère, sans lequel aucune puissance ni aucun être, même supérieurs à l'homme, ne peuvent éveiller le sentiment religieux. En second lieu, on pourrait concevoir ce rapport et s'en tenir là ; or, c'est seulement quand on cherche à le réaliser que se manifeste la religion. Je demanderai donc à définir celle-ci comme : *la façon dont l'homme réalise ses rapports* (spéculativement et pratiquement) *avec la puissance surhumaine et mystérieuse dont il croit dépendre.*

Les phénomènes religieux sont des manifestations de l'activité humaine et, à ce titre, peuvent faire l'objet d'une étude scientifique. Il y a donc une science des religions ou de la religion. Cette science se subdivise en trois branches, que je proposerai de dénommer respectivement : l'hiérographie ou histoire générale des religions ; l'hiérologie ou histoire comparative des religions et l'hiérosophie ou philosophie de la religion.

En d'autres termes, l'*hiérographie* a pour objet de décrire successivement les diverses religions et d'en retracer le développement respectif. L'*hiérosophie* a pour objet de formuler les conséquences qu'entraîne, dans le domaine religieux, notre conception philosophique de Dieu, de l'homme et de l'univers. Quand à l'*hiérologie*, elle peut être regardée comme occupant une place intermédiaire entre les deux autres branches. En effet, de même que l'hiérographie, elle se base sur des faits ; de

même que l'hiérosophie, elle s'occupe de lois et de fonctions. D'autre part, elle diffère de l'hiérographie en ce que ses matériaux sont groupés d'après leur ressemblance intrinsèque et non plus d'après le système religieux auquel ils se rattachent, et elle offre cette différence avec l'hiérosophie, que son but vise à établir, non pas ce qu'il est raisonnable de croire ou de ne pas croire, mais comment les hommes en sont venus à penser et à pratiquer certaines choses. — L'*hiérologie*, en un mot, est la *branche de la science des religions qui a pour objet de formuler les lois de l'évolution religieuse*.

Mais ici se pose une question préalable : l'évolution religieuse est-elle soumise à des lois ?

On peut presque dire qu'il y a autant de religions qu'il existe de consciences religieuses. Deux individus peuvent pratiquer le même rite et réciter le même credo, alors qu'ils différeront profondément dans leur manière de les comprendre et de les appliquer. Même aux plus mauvais jours de l'Inquisition, est-ce que la religion d'un Las Casas, toute de mansuétude et de charité, était identique à celle de son compatriote, le sanguinaire Torquemada? Je suis donc loin de nier la part qui revient à la spontanéité des individus — et tout particulièrement à celle des grands réformateurs — dans le développement des religions ; j'ajouterai même que cette part est d'autant plus considérable qu'on s'élève davantage sur l'échelle des civilisations. Les grandes religions historiques qui attestent l'action de quelque puissante individualité, le christianisme, le bouddhisme, le mahométisme, sont les dernières venues dans l'histoire de l'humanité, et si le « conformisme, » l'orthodoxie absolue, existe quelque part, il faut, contrairement à l'opinion courante, le chercher dans la religion des sauvages, lesquels exécutent mécaniquement des rites magiques, figés par la coutume, en vue d'obtenir des résultats prévus et invariables.

Cependant, d'autre part, nul ne peut être regardé comme l'inventeur exclusif de sa propre religion. Même chez les esprits les mieux doués, il faut faire, aussi bien dans la religion que dans les autres manifestations de l'activité psychique, une part plus ou moins considérable aux suggestions de l'hérédité, de l'éducation, de la tradition, du milieu, c'est-à-dire à un

ensemble d'influences impersonnelles qui, dans leurs actions et leurs réactions, sont soumises à des lois. — C'est l'étude de ces lois générales qui forme l'objet de l'hiérologie.

L'histoire générale des religions est une branche toute moderne, peut-être la dernière née des sciences historiques. Nous devons être reconnaissants aux générations précédentes pour leur bon usage des matériaux incomplets qui étaient seuls à leur disposition. Mais c'est seulement pendant le XIX^e^ siècle que, grâce au concours des philologues, des ethnographes et surtout des archéologues, on a véritablement amassé les éléments nécessaires pour se former une vue d'ensemble sur les religions qui se sont succédé à la surface du globe.

Dès la fin du siècle précédent, Anquetil-Duperron, par sa découverte et sa traduction de l'Avesta, avait reconstitué la religion de l'ancienne Perse. Dans le premier quart du XIX^e^ siècle, les fondateurs de la grammaire comparée en Allemagne, utilisant les textes des Védas récemment introduits en Europe par Sir William Jones, Colebrook et Wilkins, démontrent l'antique unité religieuse, aussi bien que linguistique, de la race indo-européenne. — En 1825, Champollion, après avoir peiné pendant douze ans sur la stèle de Rosette, trouve la clef des hiéroglyphes et commence notre initiation aux arcanes de la vieille Egypte. — Vient alors le tour du bouddhisme dont les volumineuses Ecritures sont traduites non seulement du thibétain et du chinois, mais encore de deux langues alors nouvellement reconstituées en Europe : le sanscrit pour le bouddhisme du Nord et le pâli pour le bouddhisme du Sud. — Vers le milieu du siècle, les découvertes se précipitent : Anglais et Français commencent à déchiffrer les tablettes des inscriptions cunéiformes, et ce sont bientôt les vieilles religions de la Mésopotamie qui ressuscitent, en nous entr'ouvrant, dans cette direction, des horizons d'une étonnante profondeur.

Parallèlement, on développe et on rectifie nos connaissances relatives aux religions de l'Extrême-Orient, en Chine et au Japon; on refond complètement ce que nous croyions savoir,

et que nous savions très mal, du paganisme grec et romain ; on jette le fondement des études qui nous révèleront la mythologie des Celtes, des Germains, des Slaves, des Finnois ; enfin on reconstitue les cultes à demi civilisés de l'Amérique ancienne.

Il semblait bien, après tout cet essor, que l'ère était close pour la découverte de grandes civilisations disparues, lorsque, tout à coup, on a encore fait sortir de leur tombe, avec leurs monuments, leurs mœurs et leurs croyances, deux sociétés antiques dont le nom était à peine prononcé dans l'histoire des origines : les Hettéens, dont l'empire oublié tint en échec sur l'Euphrate, pendant plusieurs siècles, toute la puissance des Pharaons et les Minoïens qui, rayonnant de l'île de Crète sur toute la Méditerranée orientale, furent les précurseurs et peut-être les ancêtres de la culture hellénique.

Quant au christianisme et au judaïsme, l'étude scientifique de ces deux religions, qui nous tiennent de si près, après avoir reçu une vive impulsion en Allemagne, grâce aux travaux de Baur pour la première et de Graf pour la seconde, a engendré un mouvement d'exégèse où le souci de la vérité historique n'est nullement inconciliable avec des sentiments sincères de déférence et de sympathie envers ces grandes manifestations progressives de l'évolution religieuse.

On peut donc affirmer que l'histoire générale des religions a désormais acquis sa place au soleil. J'ajouterai que c'est fort heureux, car il est impossible de faire l'histoire d'un peuple et, à plus forte raison, d'une société, si on ne connaît l'histoire de sa religion. Il va sans dire que, dans cette branche de la science des religions, c'est la méthode historique qui est prédominante.

Il s'agit surtout de réunir, de classer et d'interpréter les textes et les monuments, en s'efforçant de retracer non seulement la physionomie de chaque système religieux à l'époque de son plus haut essor, mais encore les diverses phases de sa croissance et de son déclin.

Toutefois, ce travail de reconstruction implique déjà un certain emploi de la méthode comparative. En effet, s'il y a des conclusions qui se dégagent nettement d'une vue générale des systèmes religieux, c'est que chaque religion historique a

des racines dans les religions qui l'ont précédée ; c'est aussi qu'aucune religion connue n'a pu se maintenir, au cours de son développement, pure de toute influence étrangère. Il est donc impossible de faire l'histoire d'un culte sans connaître celle des religions avec lesquelles il s'est trouvé en contact dans le temps et même dans l'espace. On l'a dit avec raison : qui ne connaît qu'une religion n'en connaît aucune.

D'autre part, il n'est pas de religion que l'histoire nous permette de reconstituer intégralement dans tous les détails. Il faudra donc, pour remplir les lacunes, recourir à des hypothèses, et ces hypothèses sur ce qui a pu se passer dans une religion déterminée, nous seront principalement fournies par ce qui s'est passé dans les autres cultes, avec la réserve qu'elles conserveront un caractère empirique et provisoire. Mais il y a, en outre, certaines questions qui échappent complètement à l'action de la méthode historique : ainsi, tout ce qui concerne le commencement des religions, à l'exception des cultes dus à l'initiative de réformateurs apparus dans les vingt-cinq derniers siècles. Enfin, notre curiosité scientifique ne se contente pas de savoir comment les religions ont évolué ; nous voulons encore apprendre jusqu'à quel point, sous les divergences des différents cultes, il y a unité de développement ; en d'autres termes, si les facteurs de toutes ces variations ne peuvent être ramenés à une certaine identité de procédés psychiques. — Pour résoudre ces problèmes, nous réclamons le droit, non de remplacer, mais de suppléer les méthodes historiques à l'aide des méthodes déductive et comparative en usage dans les sciences naturelles et dans les sciences sociales.

Le même problème s'est présenté pour l'histoire du langage, de l'art, de la science, des principales institutions sociales. Après avoir exposé les faits dans leur ordre de succession au sein de chaque société particulière, on s'est avisé de grouper ces mêmes faits à nouveau, d'après leurs ressemblances et leurs différences, indépendamment des milieux dans lesquels ils se sont produits ; puis on a cherché à établir les rapports constants entre les groupes ainsi formés. Sans doute il convient de faire la part des similitudes qui peuvent provenir d'un héritage commun ou d'emprunts réciproques ; mais il a lieu de poser en principe

que, lorsque les mêmes faits, les mêmes institutions, les mêmes évolutions se manifestent dans le même ordre chez des peuples qui ont toujours vécu à l'écart les uns des autres, nous devons reconnaître dans ce parallélisme l'action d'une loi générale, inhérente à la constitution même de l'esprit humain.

C'est sur ce principe que s'est fondée la méthode comparative. « On peut, — explique un auteur français, M. Van Gennep[1], — étudier une institution déterminée, par exemple la famille, isolément de toutes les autres institutions, et déterminer ainsi son évolution propre ; mais chacun des stades par lesquels elle a passé est en relation avec un milieu déterminé, dont les éléments ont nécessairement agi sur cette institution. Ainsi l'étude de la famille chez les Grecs ne peut se faire qu'à l'aide de la méthode historique pour la partie descriptive ; de même pour la famille dans toutes les autres civilisations. Mais l'explication de l'évolution de la famille grecque ne s'atteint qu'en comparant cette évolution à celle de la famille égyptienne, romaine, germanique, amérindiene, australienne, etc., parce que c'est ainsi seulement qu'on arrive à discerner quels sont les éléments intrinsèques. »

Ainsi supposons encore que nous voulions découvrir les lois qui ont présidé à l'évolution du droit de punir. Il faudra commencer par étudier séparément le développement de la répression pénale chez les Grecs, les Latins, les Germains, les Chaldéens, les Egyptiens, les Hindous, les Chinois, les Japonais, sans oublier les non civilisés d'aujourd'hui et d'autrefois ; puis mettre en parallèle tous ces tableaux, pour dégager les traits qu'ils présentent en commun et pour statuer les lois générales de l'évolution pénale, tout en faisant la part des influences locales qui ont avancé, retardé ou différencié cette évolution.

C'est en appliquant cette méthode, proclamée par Freeman une des conquêtes les plus précieuses du XIX^e siècle, qu'une pléiade de savants, les Bachofen, les Sumner-Maine, les Mac Lennan, les Max Muller, les Giraud-Teulon, les de Laveleye, les Westermarck, les Starcke et d'autres encore, en sont venus à reconstituer les origines et les développements de presque toutes

1. *Revue de l'histoire des Religions*, t. LVIII, p. 74.

les institutions juridiques et sociales, du langage, de l'art, de la famille, de la propriété et même de la morale ; car la comparaison, judicieusement appliquée, ne se borne pas à nous fournir le moyen de suppléer à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution, dans une race ou une société, par des faits empruntés à d'autres temps ou à d'autres milieux ; elle prétend encore, avec l'aide des sciences auxiliaires dont j'ai exposé le rôle dans le troisième Congrès international de l'Histoire des religions, retracer les premiers commencements des facteurs sociaux qui nous apparaissent déjà tout formés, ou en voie de formation, aux origines de la civilisation.

Le moment devait venir de se demander s'il existe quelque raison pour ne pas appliquer le même traitement aux phénomènes religieux. A la vérité, les hommes ont dû s'engager de très bonne heure, quand ils ont regardé autour d'eux, dans la voie de la comparaison entre leurs propres croyances et celles de leurs voisins. Il me suffira de rappeler ici Hérodote, le père de l'histoire, et ses nombreux successeurs, Grecs ou Latins. Mais ces comparaisons n'étaient que des rapprochements ; soit que leurs auteurs, par une conclusion assez naturelle dans le polythéisme aient admis l'égale réalité des êtres divins adorés par les différents peuples ; soit qu'ils aient essayé d'identifier avec leurs propres dieux les divinités des étrangers. Cependant la philosophie antique finit par regarder toutes les religions comme des efforts, à la fois approximatifs et inadéquats, pour s'élever à un idéal unique. Ce fut surtout la thèse du syncrétisme qui fleurit chez les stoïciens et les néo-platoniciens. Malheureusement, leurs conclusions relatives à l'origine et au développement de la Religion, fondées sur des matériaux insuffisants, étaient en outre viciées par la préoccupation de retrouver, dans tous les cultes, des symboles destinés à traduire leur philosophie particulière.

Le christianisme en arriva bientôt à ranger toutes les religions en deux catégories : la vraie, qui venait de Dieu, et toutes les autres, qui étaient un piège du Malin ou un résultat de la perversité humaine. Dès lors, il ne fallait s'occuper de ces dernières que pour les combattre ou les réfuter, en vue de démontrer la supériorité des vérités chrétiennes.

La Réformation restitua au fidèle le droit d'interpréter la Bible suivant la lumière de la raison. « Ainsi, » constate Renan, « la constitution des sciences historiques et philologiques fut une œuvre protestante. » Cependant, l'idée qui dominait encore au XVIII^e^ siècle, même chez les esprits les plus avancés, c'est que les religions étaient, en général, des créations artificielles, délibérément inventées par les rois ou les prêtres, soit pour asseoir leur domination sur les masses, soit pour propager leurs enseignements sous le voile d'un symbolisme pris à la lettre par les multitudes. Voltaire, Rousseau et les encyclopédistes français, de même que l'école déïste d'Angleterre, affirmaient l'existence originaire d'une religion naturelle dont toutes les religions positives étaient les hérésies, suivant l'expression de Diderot. Au commencement du XIX^e^ siècle, Dupuis, généralisant les manifestations du sabéisme ou culte des corps célestes, s'efforçait d'établir que toutes les religions, y compris le christianisme, se rapportent aux mouvements apparents des astres, et particulièrement du soleil.

En Allemagne, de son côté, l'école transcendentaliste, Hegel, Schelling, Schleiermacher, recherchaient au fond de toutes les religions, de même qu'autrefois les néo-platoniciens, l'écho de leur propre philosophie. De 1810 à 1822, Frédéric Creutzer publiait le grand ouvrage où, s'appuyant sur les documents littéraires et épigraphiques, ainsi que sur les représentations figurées, il rassembla, pour la première fois, d'une façon impartiale et méthodique, des données positives sur tous les panthéons alors connus. Néanmoins, à ses yeux également, les dieux, les mythes et les rites n'étaient que des symboles ayant pour but de traduire en langage vulgaire une sorte de panthéisme mystique qu'il supposait venu de l'Orient.

L'école de Creutzer, ou école symbolique, qui jouit longtemps d'une grande faveur, rencontra deux espèces d'adversaires : ceux qui, comme Lobecq, ne voulaient voir dans les anciennes religions que fantaisie et grossièreté ; ensuite ceux qui, comme Ottfried Muller, réclamaient pour chaque religion nationale une complète indépendance de formation et de développement.

D'autre part, l'école linguistique, s'appuyant avec Bopp,

Kuhn, Michel Bréal et Max Muller, sur les découvertes de la philologie indo-européenne, ne tarda pas à faire ressortir les liens qui existaient entre la classification des langues et celle des religions ; elle acheva ainsi de ruiner l'hypothèse des religions artificiellement créées par quelques théosophes et transmises d'un centre unique à tous les peuples de la terre. On a même fait à Max Muller, peut-être son plus illustre représentant, l'honneur d'avoir réellement créé l'histoire comparée des religions, ou plutôt la méthode de cette science, et il est certain que, peut-être plus qu'aucun autre écrivain du siècle dernier, il a contribué à développer et à populariser cet ordre d'études. On ne saurait exagérer l'influence qu'a exercée, à un moment donné, du moins parmi les érudits du continent, ses *Hibbert Lectures* sur l'origine et le développement de la Religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde.

Cependant, l'école philologique, à son tour, a versé dans l'esprit de système, en prétendant voir dans la religion une réaction fatale de la parole sur la pensée. Suivant sa thèse favorite, les dieux auraient été, à l'origine, des simples appellations, des substantifs ou des épithètes qui auraient été plus tard pris pour des noms propres et seraient devenus des personnalités, grâce à l'oubli de la signification primitive du mot. L'homme serait ainsi devenu la dupe de ses propres métaphores et à la source de la religion on trouverait une maladie du langage : *Nomina numina*.

De pareilles exagérations ne pouvaient avoir qu'un temps. Elles ont fait rapidement place aux explications de l'école anthropologique. Celle-ci s'est basée sur la présomption, — confirmée à la fois par l'ethnographie, le folk-lore, la biologie et l'archéologie préhistorique, — que les ancêtres de tous les peuples actuels, sans exception, ont passé par un état social analogue à celui des sauvages actuels; que les non civilisés observés de nos jours représentent, dans leur façon de penser et de sentir, sinon la première culture de l'humanité, du moins un état intellectuel antérieur à toute civilisation ; enfin, que c'est à ces non civilisés que nous devons nous adresser, si nous voulons reconstruire approximativement les croyances et les rites en vigueur aux origines de l'évolution religieuse.

Déjà, au XVIIIe siècle, en France, le président de Brosses avait étudié dans cet esprit les populations fétichistes de l'Afrique. Au XIXe siècle, Mannhardt rechercha les relations du folklore germanique avec les côtés populaires des mythologies classiques. Mais c'est surtout Edw. B. Tylor qui, par la publication de sa *Primitive Culture*, en 1871, *an epoch-making book*, a lancé l'hiérologie dans sa véritable voie, en groupant systématiquement les unes à côté des autres les manifestations religieuses renseignées par l'histoire, par l'ethnographie et par le folk-lore, pour déduire de cette classification un tableau général du développement des croyances.

Depuis cette époque, des faits nouveaux sont venus s'ajouter en grand nombre aux renseignements condensés dans l'ouvrage classique de Tylor. Ces faits ont donné lieu à d'intéressantes et suggestives théories dont nous sommes redevables à une pléiade d'écrivains, parmi lesquels il faut mentionner, en première ligne, les noms d'Andrew Lang, Robertson Smith, Frazer, Jevons, Hartland, Marett, en Angleterre; Salomon Reinach, Van Gennep, Marillier, en France; mais s'ils ont élargi les horizons de l'hiérologie, j'estime qu'ils ont laissé debout les grandes lignes des conclusions élaborées, il y a plus de trente-cinq ans, par le vénérable directeur de l'Oxford Museum.

Toutes ces recherches ont mis néanmoins en lumière un élément auquel les premières investigations de la *Völkerpsychologie* n'avaient peut-être pas attribué toute l'attention désirable : les rites, considérés en eux-mêmes, indépendamment des explications qu'en donnent ceux qui les pratiquent. Ainsi que le constate Robertson Smith, les rites, même dans les cultes rudimentaires, sont faciles à observer, invariables, obligatoires, généraux, tenaces, alors que les croyances, surtout chez les peuples non civilisés et dans les anciennes religions, sont arbitraires, libres, variables, individuelles. De là est venue l'importance attachée par les derniers venus de l'hiérologie, d'une part à la magie, laquelle se compose essentiellement de rites ou d'incantations; d'autre part, aux coutumes religieuses qui figurent dans l'héritage collectif de chaque race et y représentent le côté social de la religion.

L'école sociologique, à laquelle je fais allusion, a particuliè-

rement insisté sur ce rôle qu'elle a soutenu être prépondérant. Il ne s'agit pas seulement d'établir, ce que personne ne conteste, que la religion est un phénomène social, c'est-à-dire qu'elle constitue un lien entre les hommes, comme entre ceux-ci et leurs dieux, mais encore que, à côté des sources individuelles de la religion, il faut faire place à un apport d'influences sociales. La religion n'est pas seulement une juxtaposition de pensées et de sentiments personnels, mais elle procède également de l'action impersonnelle et inconsciente par laquelle la communauté a adopté certains rites ou certains usages traditionnellement prescrits comme avantageux à l'ensemble des membres. Les sociologues ont eu raison de mettre cette vérité en évidence. Mais, ici encore, on est parti d'un principe vrai pour aboutir à des conclusions qui dépassent les prémisses, lorsqu'on a prétendu que les rites ont dû forcément précéder les croyances — celles-ci étant nées d'un effort pour expliquer des coutumes préexistantes, — ou lorsque, allant plus loin encore, on a refusé toute part à l'initiative individuelle dans l'élaboration des phénomènes religieux, sous prétexte que ces phénomènes sont invariablement le produit d'une tradition ou d'une suggestion.

Il est évident, comme les hommes ont toujours vécu à l'état de société, que cet état a dû conditionner dans une certaine mesure les manifestations de l'activité religieuse. Mais il en est de même pour tous les phénomènes de la vie mentale, alors cependant que l'explication de ces phénomènes rentre incontestablement, pour la plus grande part, dans le domaine de la psychologie.

Je ne ferai aucune difficulté à reconnaître que la méthode comparative doit être envisagée à part de ses applications anthropologiques et sociologiques; — qu'elle est par conséquent indépendante de la thèse qui prétend faire entrer dans le champ de la comparaison non pas seulement les documents fournis par l'histoire de la philologie, mais encore les observations faites chez les peuples non civilisés, voire les traditions orales recueillies chez les civilisés. — Max Muller, qui a fait un large usage de la méthode comparative, a rompu plus d'une lance contre le recours aux sauvages pour expliquer les phénomènes religieux. Encore récemment, un égyptologue français,

M. Georges Foucart, après avoir proclamé que la méthode comparative est la seule capable de conduire au but l'historien du développement religieux de l'humanité, s'est élevé avec force contre les procédés de l'école anthropologique, à laquelle il reproche d'avoir dédaigné à la fois l'histoire et la géographie[1]. — L'assertion est encore assez fréquente que seules peuvent être comparées avec fruit les manifestations similaires des grandes religions historiques.

Cependant, quant à moi, j'estime que, pour faire bonne besogne, il faut accepter dans toutes ses conséquences le principe de la méthode comparative. Une loi, c'est-à-dire une explication générale, doit rendre compte de tous les faits qui se rencontrent dans l'ordre de phénomènes auquel elle s'applique. Je crois donc que les classifications de l'hiérologie doivent comprendre sans exception toutes les manifestations religieuses, — que celles-ci viennent des sauvages ou des civilisés, — pourvu que ces manifestations nous soient exposées avec toutes les garanties désirables d'impartialité et d'exactitude.

Sans doute les causes d'erreur abondent, surtout quand il s'agit de décrire les croyances des sauvages et non plus seulement leurs coutumes ou leurs rites; mais aujourd'hui, il n'existe plus guère, parmi les non civilisés, un groupe quelque peu important, dont la langue n'ait été apprise par des missionnaires ou des résidents et dont les coutumes religieuses n'aient fait l'objet de relations qui se contrôlent et se complètent les unes les autres. Partout où les observateurs sont d'accord sur les faits, il y a grande chance que nous tenions la vérité. A plus forte raison, l'accord est-il décisif, quand il porte sur des phénomènes relevés chez des peuples fort distants, parfois à des époques différentes, par les voyageurs des plus divers. Comme M. Tylor l'écrivait, il y a plus d'un tiers de siècle : « Si deux voyageurs qui ont visité séparément des pays différents; si, par exemple un Mahométan du moyen âge en Tartarie et un Anglais des temps modernes au Dahomey ; ou un missionnaire Jésuite au Brésil et un Wesleyan dans les îles Fidji, se trouvent

1. G. Foucart. — *La Méthode comparative dans l'histoire des Religions* Paris, 1909.

d'accord en décrivant un art, un rite ou un mythe analogue, il devient difficile ou impossible de mettre pareille équivalence sur le compte d'un accident ou d'une fraude intentionnelle. Une histoire racontée par un pionnier de l'Australie peut soulever l'objection qu'elle procède d'une méprise ou d'une invention; mais un ministre méthodiste en Guinée s'est-il concerté avec lui pour en rapporter la même histoire? »

Même quand les explications des sauvages diffèrent, il y a souvent moyen de ramener ces différences à une explication plus générale. Les Peaux-Rouges et les Cafres allument du feu sur les tombes; les premiers disent que c'est par affection, pour réchauffer l'esprit du défunt dans l'autre monde; les seconds, par crainte, afin d'empêcher le retour du mort. Est-ce que ces deux explications n'attestent pas qu'on tient l'âme pour une substance semi-matérielle, capable de ressentir les effets du feu? Les sorciers des deux mondes emploient les procédés les plus variés pour guérir les maladies; mais ces procédés ne révèlent-ils pas, en général, la double idée que la maladie est causée par l'action ou l'invasion d'un esprit, et que certains hommes ont le moyen de commander aux puissances spirituelles? De même, tous les peuples emploient des moyens fort divers pour faire pleuvoir : les Grecs d'Arcadie agitaient avec un rameau de chêne l'eau d'une source située sur le mont Lycée; les Juifs versaient sur l'autel du Temple l'eau de la fontaine de Siloé, avec un grand bruit de trompettes; les anciens Aryas faisaient des libations de Soma, leur liqueur sacré; les Boschmans du Cap promènent un animal aquatique, un hippopotame, à travers les champs; les Celtes et les Scandinaves arrosaient des pierres magiques, tout comme les Ecossais, les Bretons, les Apaches, les Japonais et les Polynésiens; les nègres de la Guinée jettent des vases à la mer; les Russes immergent leurs icônes dans les fleuves et, si le procédé ne suffit pas, on dit qu'ils y plongent parfois leurs popes. — N'est-ce pas la preuve que dans l'imagination des peuples incultes, il suffit de simuler ou de préfigurer un fait pour en amener la réalisation? On pourrait multiplier à l'infini les observations qui ramènent ainsi à l'unité de mobile des rites et des croyances en apparence les plus hétérogènes.

Quand on transpose dans les sciences historiques les procédés des sciences exactes, il ne faut pas oublier qu'on s'avance sur un terrain où l'on ne peut recourir à l'expérimentation. Le seul contrôle possible est la découverte de faits nouveaux, laquelle a parfois le caractère d'une réelle vérification. Heureuses les théories qui, au cours des cinquante et même des vingt-cinq dernières années, ont résisté à cette épreuve, devant les progrès de l'archéologie et de l'ethnographie! Les conclusions que ces progrès ont laissés debout en reçoivent d'autant plus d'autorité; or, c'est bien le cas des résultats obtenus par les applications multiples de la méthode comparative dans l'histoire des religions.

S'ensuit-il que cette méthode soit une clef à ouvrir toutes les portes? C'est, — à raison même des considérations que je viens d'exposer, — un instrument délicat dont il ne faut pas abuser.

Nous devons nous garder d'imiter les non civilisés, dont le tort est précisément de prendre des analogies pour des identités et des rapports de succession pour des rapports de causalité. Avant d'affirmer qu'une survivance isolée atteste l'existence antérieure d'une institution plus ou moins complexe, il s'agit de voir jusqu'à quel point cet usage ne peut pas s'expliquer d'une autre façon. Une prétendue survivance peut avoir été introduite du dehors ou même avoir surgi spontanément dans tous les âges où les populations offraient les conditions nécessaires à sa genèse et à sa diffusion. Ce qui importe, en outre, ce n'est pas tant la forme extérieure des croyances, c'est la vie qui anime cette forme, le mobile qui l'a engendrée, et s'il faut se défier des explications courantes des non civilisés, il faut aussi résister à la tentation d'y substituer hâtivement des raisonnements de civilisés, surtout quand ces derniers ont une théorie générale à confirmer.

Enfin, il convient surtout d'éviter les généralisations hâtives. Vous connaissez ce qu'on entend par totémisme. C'est le système, à la fois religieux et social, dans lequel certains clans ou certaines familles s'imaginent descendre d'un animal déterminé; considèrent comme des parents tous les représentants de

cette espèce; en portent l'image sur leur personne ou sur leurs enseignes et s'abstiennent soigneusement d'en manger la chair, sauf au cours de certains sacrifices d'une importance exceptionnelle. Quelques auteurs, tels que M. Frazer en Angleterre et M. Salomon Reinach en France, ont cru trouver des survivances d'un totémisme antérieur partout où ils découvraient, dans une mesure quelconque, un des traits que je viens d'énumérer, et ils en sont ainsi venus à soutenir que le totémisme avait été une forme de culte uniformément répandue à l'origine de la religion. Eh bien! les armoiries de ma famille comprennent trois merlettes; je les porte sur le chaton de ma bague et, en dépit du proverbe français que, faute de grives, on mange des merles, je n'ai jamais apprécié le mérite culinaire de ces derniers. Nos totémistes en conclueront-ils que je regarde les merlettes comme mes parents ou que mes ancêtres croyaient descendre d'un merle noir ou blanc?

Toutes les écoles, dont j'ai rappelé plus haut la vogue et le déclin, sont tombées par des exagérations dont cependant il ne faut pas rendre responsable la méthode elle-même. Mais aucune d'elles n'a péri tout entière. Chacune, en s'efforçant de détrôner ses devancières, a laissé debout une partie de leurs conclusions et tiré de leurs recherches une partie de ses propres assises.

Ainsi s'est graduellement constituée une science autonome qui ne dépend d'aucun système particulier, mais qui s'élève au-dessus de tous les systèmes pour se livrer, sans arrière-pensée, à la recherche de la vérité, dans le domaine qu'elle s'est réservé. — C'est l'*hiérologie*, ou, si vous n'aimez pas le mot, l'histoire comparative des Religions.

VI

L'ANIMISME ET SA PLACE DANS L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE[1]

L'observation des phénomènes qui rentrent dans la qualification d'animistes a pris, depuis une trentaine d'années, de tels développements que, pour les exposer en détail d'une façon quelque peu complète, il ne suffirait plus d'un ou deux volumes, comme la *Primitive Culture* de E. B. Tylor ou *les Religions des peuples non civilisés* d'Albert Réville, mais qu'il faudrait toute une bibliothèque. Sera-t-il permis à quelqu'un qui, dans la mesure de ses moyens, a suivi ce mouvement d'études ethnologiques, d'en exposer ici les conclusions générales, sans prétendre attacher à ce résumé d'autre valeur que celle d'un essai de synthèse, suffisant néanmoins pour établir la place de l'animisme dans les cadres de l'évolution religieuse?

I

Tout d'abord, il convient de définir ce qu'il faut entendre par animisme : suivant Edw. B. Tylor, c'est la doctrine des êtres spirituels. Mais qu'est-ce qu'un être spirituel? Dire que c'est un être immatériel serait une explication purement négative et d'ailleurs incomplète, car nombre d'esprits sont considérés comme possédant certains attributs de la matière, bien que sous une forme plus subtile. — Je dirai volontiers que les

1. Conférence donnée en anglais au collège Balliol, d'Oxford, dans la *Summer School of Theology* en septembre 1909. — *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXI (1910).

esprits sont des êtres soustraits à l'action des lois naturelles qui régissent les corps.

Les esprits peuvent se ranger en trois grandes classes : 1° les âmes des êtres vivants; 2° les âmes des choses; 3° les esprits indépendants qui n'appartiennent à aucune des deux catégories précédentes.

Nous ne sommes pas embarrassés pour retrouver des traces d'animisme chez tous les peuples du passé et même du présent. Toutefois il convient de l'étudier surtout chez les peuples où il prédomine presque exclusivement, c'est-à-dire chez les non civilisés, où, — avec ses corollaires du fétichisme, de la zoolâtrie et de la sorcellerie, — il constitue à peu près toute la religion.

Je voudrais ici, suivant une méthode qui a été fréquemment appliquée et dont j'ai justifié l'emploi dans ma conférence précédente, faire ressortir les traits communs qui se retrouvent dans l'animisme des non civilisés et qui peuvent être regardés comme constituant les caractères essentiels de cette forme de culte. Bien entendu, je prends le mot de culte au sens le plus large, comme désignant la réalisation pratique des rapports entre l'homme et les puissances surhumaines auxquelles il croit.

On a dit avec raison que l'animisme n'était pas seulement une religion, mais encore une philosophie de la nature. Partout où nous mettons des forces — souvent sans trop savoir ce que nous entendons par ce terme — le sauvage met des esprits. Cependant ce sont surtout les événements extraordinaires qu'on leur attribue, c'est-à-dire les événements que l'homme n'arrive pas à s'expliquer, soit par des causes qui lui sont déjà familières, soit par sa volonté ou par celle de ses semblables.

Un voyageur rapporte que la première fois que les nègres de Nuffi virent une pompe à bord d'un navire européen, ils la prirent pour un être merveilleux puisqu'elle forçait à monter l'eau dont la tendance naturelle était de descendre. « Quand un Peau Rouge ne comprend pas, écrit Jarvis, il dit que c'est un esprit. » La même constatation a été faite chez tous les peuples non civilisés[1].

Les esprits sont ordinairement invisibles. On ne les perçoit que par leurs actes ou encore par les agissements des choses qui

1. John Lubbock, *History of civilisation*, 1870, p. 502.

leur servent d'instrument ou de support. Cependant ils peuvent se manifester par des bruits, des odeurs, des frôlements, des apparitions. On leur attribue nécessairement un corps, car le sauvage est incapable de concevoir ce que nous appelons un pur esprit. Tantôt ce corps, formé d'une matière plus tenue, plus fluide, plus subtile, offrira la physionomie d'un être humain, d'un animal, voire le double d'un objet; tantôt il revêtira une forme composite, où les espèces et même les règnes de la nature se combinent pour former l'image d'un monstre. Au moral on leur prête invariablement les mobiles, les sentiments, les passions et les caprices des hommes. De même, ils sont souvent groupés en famille et en sociétés. Quelquefois, ces groupes correspondent à la classification des éléments : esprits de l'air, de l'eau, de la terre, du ciel, du feu, des plantes, etc. Enfin, il y a des esprits collectifs, engendrés par voie d'abstraction, qui sont chacun en rapport non pas avec tel ou tel objet, avec tel ou tel être, mais avec tous les objets d'une même catégorie, avec tous les individus d'une même espèce. D'autres personnifient des qualités ou des forces conçues abstractivement.

On croit que les esprits, alors même qu'on leur attribue certains séjours de prédilection, peuvent librement circuler parmi les hommes. Ils peuvent aussi s'incarner dans des êtres et des choses avec lesquelles ils n'avaient originairement aucune connexité. Quand ils s'introduisent dans un corps vivant, c'est la possession; dans un corps inanimé, c'est le fétichisme. La possession est toujours une chose grave, souvent, c'est une cause de maladie et de mort. D'autres fois c'est une substitution de personnalité; l'esprit parle et agit par l'intermédiaire du possédé. Ce dernier devient alors un inspiré, un prophète, un devin, une incarnation de l'esprit.

Le même corps peut ainsi servir successivement à plusieurs esprits, et réciproquement le même esprit peut habiter plusieurs corps. D'où la coutume, si bien observée par M. Frazer, de substituer à l'âme ordinaire une âme supérieure en employant certains procédés magiques qui impliquent généralement une mort apparente suivie de résurrection ainsi que la coutume d'immoler, dès qu'il manifeste les premiers symptômes de décrépitude, le personnage, roi, chef ou sorcier qu'il importe de con-

server en pleine possession de ses facultés réelles ou supposées. On croit ainsi transmettre son esprit encore intact à son prochain successeur.

Le fétiche, d'après l'acception ordinaire, est tout objet matériel doué d'une puissance surnaturelle. Cette conception du fétichisme est trop large, en ce qu'elle embrasse également les objets simplement investis de qualités magiques par le contact ou par la volonté d'une personnalité extérieure, c'est-à-dire les simples talismans et amulettes. Je préfère définir le fétichisme comme la croyance que l'appropriation d'un objet assure les services de l'esprit logé à l'intérieur. Quand on s'efforce de donner au fétiche la physionomie de l'esprit qu'on y croit logé, on crée une idole.

Vous voyez que ni le fétichisme ainsi entendu, ni, à plus forte raison, l'idolâtrie, ne sont des faits primitifs, comme on l'a quelquefois soutenu.

L'idole implique toujours une conception fétichique. C'est un simulacre qu'on suppose conscient et animé, à la différence des images qui sont simplement le portrait ou le symbole des êtres surhumains; mais ces dernières conceptions sont rares chez les peuples non civilisés. Que l'idolâtrie soit sortie du fétichisme, le fait peut être établi, en dehors même des sauvages, dans presque tous les polythéismes historiques où l'on voit non seulement les fétiches précéder les idoles, mais encore celles-ci sortir de ceux-là par une transition graduée. D'autre part le fétichisme à son tour présuppose l'animisme, c'est-à-dire la croyance qu'un esprit peut se loger dans certains objets. Nous avons ainsi la gradation : animisme, fétichisme, idolâtrie.

Les sentiments qui prédominent à l'égard des esprits sont la défiance et la crainte. On redoute, en général, de les attirer. D'où la distinction du pur et de l'impur, du profane et du sacré, originairement basée sur l'existence d'un domaine réservé aux esprits dans lequel il est dangereux de pénétrer. D'où aussi un système compliqué de *tabous* et de prohibitions, dont la violation constitue un péril, non pas seulement pour l'imprudent qui s'en rend coupable, mais encore pour toute la communauté exposée à une invasion d'esprits. Chez certains peuples, l'animisme a engendré un régime d'abjecte et continuelle terreur.

Il est rare cependant que les esprits soient regardés comme absolument mauvais, ou, du moins, il se rencontre toujours parmi eux certaines puissances qu'on croit accessibles à de meilleurs sentiments et mieux disposées pour l'homme. En général d'ailleurs, sauf le cas d'un dualisme nettement accusé, il n'y a pas d'esprit si malicieux qu'on ne cherche à entrer en composition avec lui et il n'y a point d'esprit si bienveillant qu'on ne doive éviter de l'offenser.

On retrouve partout, dans l'animisme, des rites conjuratoires qui ont pour objet de contraindre, et des rites propitiatoires qui ont pour objet de concilier les esprits. Comme l'a très bien expliqué Léon Marillier, il n'y a pas de démarcation bien nette entre les rites religieux et les pratiques magiques : « Aux charmes qu'emploient les hommes-médecins et les chamans, bien des procédés se mêlent qui tendent à se concilier la faveur des esprits, à les amener à faire de bonne grâce ce à quoi on aurait peine à les contraindre, et beaucoup de cérémonies religieuses portent les traces indéniables de l'étroite similitude qu'à l'origine elles devaient offrir avec les rites auxquels ont recours les faiseurs de pluie, les guérisseurs ou les magiciens qui procurent la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux. Et d'autre part les plus matérielles des recettes des sorciers, comme les plus naïvement puériles et les plus grossièrement obscènes d'entre les mythes peuvent acquérir une valeur religieuse, dès l'instant où ils deviennent le véhicule d'une émotion pure, le moyen imparfait et inhabile dont dispose le sauvage pour exprimer ce sentiment de dépendance, cette soumission tantôt craintive, tantôt à demi-confiante, qu'il éprouve devant cette troupe d'esprits pareils à son âme, qui l'entourent et l'enserrent de toutes parts[1]. »

Si les hommes ont besoin des esprits, les esprits à leur tour ont besoin des hommes; d'où la possibilité d'alliances fructueuses pour tous.

En vue de concilier les puissances surhumaines, on mettra en œuvre les procédés qui agissent sur les puissances humaines : la prière, la flatterie, les hommages, les dons surtout, aussi bien que les menaces et les mauvais traitements. On offrira aux esprits

1. *Revue de l'Histoire des Religions* (1897), t. II, p. 343.

tout ce qui est de nature à séduire les hommes : de la nourriture, des boissons, des parures, des victimes dont l'âme sera vouée à leur service. C'est la forme la plus simple et la plus générale du sacrifice : le sacrifice de propitiation et de tribut[1].

Toutefois, à ce niveau de l'évolution religieuse, ce sont incontestablement les pratiques conjuratoires qui prédominent. On emploiera des formules d'incantation pour appeler les esprits dont on a besoin et des formules d'exorcisme pour écarter ceux dont on redoute l'influence nocive; on se soumettra à un système de *tabous* pour ne pas les attirer inconsidérément et à un système de purifications pour contrebalancer la violation de ces prohibitions; enfin on mettra au service des magiciens tout l'attirail de la magie.

La magie qui peut se définir : un système d'induction à priori, tendant à obtenir un résultat avantageux par la mise en œuvre d'un pouvoir imaginaire, se rattache principalement aux deux lois que M. Frazer appelle la loi de contiguité et la loi de solidarité.

1° Les choses, qui ont été en contact continuent à agir l'une sur l'autre après la cessation de ce contact. Ainsi on croit qu'on peut ensorceler un individu en opérant sur ses cheveux, les rognures de ses ongles, ses vêtements (c'est l'identification de la partie au tout), ou bien l'on s'imaginera qu'en reproduisant dans n'importe quelles conditions le premier terme d'une série d'événements, on provoquera le retour de toute la série (c'est l'assimilation du rapport de succession au rapport de causalité). Ou encore on croira qu'en se nourrissant d'un être, on s'assimile ses qualités et ses facultés (c'est le sacrifice de communion).

2° Le semblable agit sur le semblable, l'évoque ou le produit. C'est ce qu'on a nommé la magie sympathique ou homéopathique : en simulant un événement, on en provoque la réalisation; en agissant sur la représentation d'une chose, on agit sur la chose elle-même (envoutement).

On peut distinguer entre les rites magiques qui opèrent pour ainsi dire mécaniquement et ceux qui opèrent par l'intervention

1. Suivant M. Victor Henry (*La Magie dans l'Inde antique*), l'Inde des Védas n'en connut jamais d'autre.

des esprits. Nous aurons à examiner plus loin la théorie qu'on a fondée sur cette distinction.

En tout cas ce qui est certain, c'est que l'animisme a partout pour accessoire la sorcellerie. Chez tous les peuples animistes, on rencontre des individus spécialement désignés, par leur tempérament, leur hérédité ou la possession de certains secrets, pour pratiquer la conjuration et la divination. Il y a de bons et de mauvais sorciers. Les bons sorciers sont ceux qui opèrent pour le compte de la communauté ou conformément à ses intérêts; ceux qui travaillent à assurer la régularité des saisons, la fécondité des troupeaux, le succès de la récolte, l'éloignement des maladies, l'expulsion des mauvais esprits. Les mauvais sorciers, ce sont ceux qui, soit par malice, soit pour favoriser un individu, prétendent utiliser leur pouvoir contrairement à l'intérêt général, ou encore ceux qui, dans le même but, font alliance avec les esprits hostiles aux dieux protecteurs de la communauté.

Les magiciens forment souvent des corps fermés, des sociétés qui se recrutent par cooptation et initiation; de là les mystères d'où sont écartés les profanes. Parfois c'est le chef de la tribu qui est le magicien par excellence.

La mythologie n'est pas absente de l'animisme, comme on l'a prétendu; seulement il ne possède guère que des rudiments mythiques; c'est-à-dire la personnification isolée d'êtres et de choses auxquels on prête non seulement des attributs, mais encore des rapports tirés de l'expérience des hommes dans leurs relations réciproques. Ce n'est guère qu'au sein du polythéisme que ces éléments se combinent pour constituer de véritables drames mythologiques.

La classe des âmes humaines mérite d'être considérée séparément, là surtout où elle a engendré le culte des ancêtres. Les populations animistes s'imaginent que la personnalité humaine, conçue en général sous la forme d'un double du corps — quelquefois aussi sous la physionomie d'un animal — assimilée fréquemment au souffle ou à l'ombre de l'individu, peut quitter son enveloppe, à titre temporaire, durant le sommeil et dans certains états extatiques; à titre définitif, après la mort. Tandis que le corps tombe en pourriture, elle survit, continue ses rela-

tions avec les vivants, intervient dans les affaires humaines et même agit sur la nature avec des pouvoirs nouveaux. Ces fantômes, — qu'ils continuent à vivre dans les environs de la tombe et à errer sur la terre, ou qu'ils s'en aillent résider dans quelque localité inaccessible (le ciel, l'intérieur de la terre, les astres, des îles lointaines), — sont d'ordinaire redoutés des vivants et traités de la même façon que les esprits.

Il n'y a guère d'exception que pour les âmes des ancêtres qui conservent, après leur mort, les affections et les préoccupations de leur vie. S'ils sont convenablement traités par leurs descendants, ils continueront à les protéger, à les guider, à les avantager avec une puissance considérablement augmentée par leur passage à l'état d'esprit. Parfois, le culte se borne aux ancêtres dont on garde le souvenir personnel ; d'autres fois, il s'adresse à celui que, par hypothèse, on se figure comme le premier ancêtre, le progéniteur de la race. Cependant ce progéniteur ne doit pas être forcément un homme. Pour des peuplades qui n'admettent pas de démarcation bien nette entre les espèces ou même les ordres de la nature, leur premier ancêtre peut aussi bien être un animal et alors elles traiteront tous les animaux de la même espèce comme des parents, des alliés consanguins. De là les phénomènes si fréquents du totémisme.

La morale religieuse n'est guère développée dans l'animisme. Cependant elle s'y trouve déjà en germe. Les esprits qui ont fait alliance avec la communauté s'en sont constitués les protecteurs, tant vis-à-vis des attaques du dedans que de celles du dehors. Par cela même que chacun croit pouvoir compter sur une protection surhumaine dans l'exercice de certains actes ou la possession de certaines choses, il doit bien admettre que ses voisins jouiront d'une protection identique contre ses propres agressions et ainsi pénètre chez l'homme le germe de la maxime : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. » C'est à ce courant d'idées que se rattachent les ordalies ou jugements de Dieu, qui font intervenir les esprits dans la découverte et éventuellement dans la punition des coupables. D'autre part, la faculté attribuée à certains individus et en particulier aux chefs, de créer des *tabous* artificiels, tend, quand elle s'applique aux choses, à propager le respect de la propriété privée, et, quand elle s'ap-

plique aux personnes, offre le moyen de protéger la faiblesse contre l'abus de la force.

Tels semblent bien les traits caractéristiques et généraux de l'animisme, ainsi qu'ils se présentent dans la religion des peuples non civilisés. On les rencontre également dans le folk-lore des peuples civilisés, et comme, chez ces derniers, ils s'observent surtout parmi les traditions des classes non cultivées, on peut conclure qu'ils représentent des survivances. Cette conclusion est d'ailleurs confirmée par l'observation que, en industrie, en art, en sociologie, etc., les ancêtres des peuples civilisés ont passé par un état analogue à celui des peuples non civilisés de notre temps. Quant aux religions de l'antiquité, nous y trouvons partout les survivances d'un animisme antérieur, et ces survivances sont d'autant plus accentuées que ces religions remontent plus haut, par exemple chez les Chaldéens, les Egyptiens et les Chinois. Enfin, c'est l'animisme qui seul a laissé des traces parmi les populations préhistoriques là où on a relevé les traces matérielles de certaines croyances, comme l'usage de déposer près des morts les objets qui leur avaient servi durant la vie ou de dessiner sur les parois des rochers l'image des animaux dont on désirait la multiplication.

II

On voit que l'animisme peut être regardé comme la forme de religion la plus répandue dans le monde. Aujourd'hui encore, s'il fallait confier au suffrage universel de l'humanité, le soin de décider quelle est la vérité religieuse, ce qui l'emporterait à une immense majorité ce serait la foi aux esprits de la nature, aux fantômes des morts, aux interventions arbitraires de la puissance surhumaine, à l'efficacité des pratiques magiques.

Ici se place la loi ainsi formulée par Herbert Spencer pour toutes les sphères de l'évolution sociale (*Sociology*, Ire partie, § 146) : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit tenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur, et si ces dernières manifesta-

tions peuvent s'expliquer comme une modification et une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine. »

Or, les formes de religion qui nous apparaissent comme spéciales à un niveau supérieur — le polythéisme, la monolâtrie et le monothéisme, avec toutes leurs croyances connexes — peuvent parfaitement être regardés comme une modification ou une expansion de l'animisme, à part même les arguments décisifs que nous tirons de l'histoire.

En effet, qu'est-ce qui différencie le polythéisme de l'animisme? C'est surtout l'établissement d'une hiérarchie parmi les puissances surhumaines.

D'une part, on y distingue entre petites et grandes puissances, entre esprits et dieux. D'autre part, on subordonne les premiers aux seconds; les esprits deviennent les agents, les serviteurs, les enfants, les sujets et parfois les sujets révoltés des dieux. La transition s'observe, à des degrés divers d'avancement, chez les peuples à demi civilisés, depuis les Polynésiens jusqu'aux Mexicains et aux Finnois. A mesure que cette transition s'accentue, on voit davantage la morale pénétrer la religion ; les actes propitiatoires l'emporter sur les actes conjuratoires; le sacerdoce remplacer la sorcellerie; la société divine ou plutôt les sociétés divines se modeler sur les sociétés terrestres, avec un roi ou un chef à sa tête; ce qui nous conduit bientôt à la monolâtrie. Celle-ci, à son tour, devient le monothéisme, lorsque, sous l'influence de la spéculation philosophique, le dieu placé comme régent à la tête des êtres surhumains, en diffère, non plus seulement par l'étendue de son pouvoir, mais encore par sa nature métaphysique.

Bien entendu, il ne s'agit pas encore, pour le moment, de rechercher si l'animisme a ou n'a pas été précédé par le monothéisme, mais simplement d'examiner si cette forme supérieure de la religion a pu sortir de l'animisme par des voies naturelles. Or, cette possibilité est trop évidente pour que nous ayons besoin de nous y arrêter longuement. Je ferai d'ailleurs observer que si l'homme n'est arrivé que tardivement à la conception d'un Dieu unique et absolu, il n'y a rien là qui puisse infirmer la solidité de cette dernière conception ; à certain point de vue, ce serait plutôt le contraire.

L'animisme peut donc être pris comme point de départ pour les phases de l'évolution religieuse qui tombent dans le champ de l'observation. Mais l'animisme lui-même, comment s'est-il formé? Ne peut-on remonter plus haut encore pour atteindre le premier éveil, le premier germe de la Religion?

Il a été allégué que, si l'on part de l'animisme pour reconstituer les étapes successives de l'évolution religieuse aboutissant au monothéisme, on sort de la méthode objective, en ce qu'on prétend classer les phénomènes religieux selon leur plus ou moins de perfection. En réalité, pour mettre l'animisme au bas de l'échelle, il n'est pas nécessaire de porter sur ses manifestations un jugement de valeur ou de les envisager dans leur degré de vérité. Il suffit que nous les considérions comme représentant en elles-mêmes les formes les moins développées, les moins organisées du sentiment religieux. Qui contestera que, sans nous écarter du terrain scientifique, nous puissions choisir, comme critère de classement, le plus ou moins d'ordre ou d'unité que présentent les phénomèmes religieux, soit dans les rapports réciproques entre les êtres surhumains, soit dans les rapports de ceux-ci avec la destinée de l'homme et le fonctionnement de la nature? Or ce classement aboutit à constater que l'animisme, avec ses phénomènes connexes, présente la forme la plus rudimentaire des systèmes religieux accessibles à l'observation.

Remarquons d'abord que l'animisme est intimement lié à l'anthropomorphisme. L'homme en effet prête aux esprits, sinon toujours sa propre physionomie, du moins ses mobiles, ses passions, ses volontés. Il n'est pas difficile de reconstituer la genèse de cette extériorisation psychique.

Quand l'homme primitif, appelé à se distinguer du monde ambiant, a cherché la cause de n'importe quel événement et particulièrement des événements qui lui paraissaient extraordinaires ou anormaux, il l'a naturellement placée dans la seule cause d'activité qu'il connaissait, pour l'avoir directement perçue en lui-même: la volonté.

Tous les objets mobiles ou susceptibles de se mouvoir lui ont fait l'effet, soit de corps doués, comme le sien, de volonté, par suite, de vie et de personnalité. Partout où ces volontés lui ont paru amener des résultats extraordinaires il leur a attribué le

caractère mystérieux et surhumain qui inspire le sentiment religieux, en même temps qu'il s'est efforcé de les concilier ou de les conquérir, mais sans nécessairement établir dans ces personnalités réelles ou imaginaires l'opposition entre l'esprit et le corps, laquelle caractérise l'animisme. En d'autres termes, le procédé psychique de la personnification a précédé l'animisme. C'est l'état religieux qu'Auguste Comte, à la suite de de Brosses, a appelé le fétichisme, Albert Réville, le naturisme, M. Clodd, le naturalisme, M. Marett l'animatisme, d'autres auteurs, simplement le pré-animisme, et tous en ont constaté les survivances chez un certain nombre de non civilisés, depuis la Sibérie jusqu'à l'Australie.

A la vérité, certains de ces auteurs insistent plus sur la notion de *pouvoir* que sur celle de *personnification*. L'homme primitif aurait attribué tous les événements extraordinaires à une puissance abstraite et anonyme, le *mana* polynésien, inégalement répartie entre les êtres, les choses, les phénomènes de la nature. Or, cette force était conçue comme impersonnelle, elle désignait un état, une qualité, et c'est pourquoi on cherchait à s'en emparer par des opérations magiques. Le culte proprement dit n'aurait apparu, suivant la théorie de M. Frazer, que lorsque les hommes se seraient aperçu que la magie n'était pas infaillible.

A cela, on peut répondre que si le *mana* est une qualité, il doit être une qualité de *quelqu'un*. Là où le sauvage a la notion d'un *pouvoir*, je ne vois pas comment il le concevrait autrement que sous la forme d'un agent doué de volonté, et tel est notamment le caractère du *mana* polynésien suivant le missionnaire Codrington qui a révélé et popularisé le mot. M. Marett a, du reste, écrit à juste titre : « Nous devons en tout cas admettre le fait que, en réponse ou du moins en corrélation aux sentiments d'émoi, d'admiration, etc., il surgit, dans le domaine de la pensée, une puissante impulsion à objectiver et même à personnifier le je ne sais quoi qu'on ressent comme mystérieux ou surnaturel, et, dans le domaine de la volonté, une impulsion correspondante à le rendre inoffensif ou, mieux encore, propice, en employant la contrainte, la communion ou la conciliation[1]. »

1. R. Marett, *The Treshold of Religion*, Londres, 1909, p. 11.

Le naturisme a donc précédé l'animisme, et celui-ci n'est déjà que la seconde étape de l'évolution religieuse. On peut se demander comment de ce naturisme ou animatisme, l'homme a passé à l'animisme, à la conception animistique de la nature. Je partage l'opinion de ceux qui pensent que les visions du sommeil ont les premières engendré chez l'homme l'idée d'un agent interne, sa vraie personnalité, en opposition avec son corps, dont l'âme pouvait se détacher temporairement ou définitivement. De là, à étendre cette notion à tous les corps de la nature, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut aisément franchi.

Je dois dire quelques mots d'une autre théorie récente qui place la source des religions non plus dans un raisonnement conscient ou même une émotion de l'individu, mais dans un phénomène social : l'antécédent de la religion aurait été la notion du sacré ou, ce qui revient au même, de l'interdit : les croyances ont été précédées par les rites, et parmi les rites, les plus anciens sont les *tabous* ou prohibitions sociales, qui restreignent l'activité désordonnée des individus. Ces prohibitions, dont on trouve déjà l'équivalent dans certaines sociétés animales, représentent le résultat instinctif de l'expérience de la race. Quand l'homme s'est demandé quels étaient les auteurs de ces injonctions traditionnelles, il n'a pu les concevoir que sous les traits d'êtres puissants et mystérieux. — Vous voyez qu'ici encore, nous en revenons à une opération intellectuelle, une déduction, ce que j'ai appelé une extériorisation de la personnalité individuelle.

La question est de savoir si les *tabous* ou même les coutumes sociales ont seuls conduits l'homme à cette déduction analogique. Le bon sens nous indique que le moindre coup de foudre a dû en faire autant, le jour où l'homme a acquis un degré de conscience suffisant pour raisonner sur la distinction des résultats produits par sa volonté et les faits dûs à des causes étrangères à sa volonté. C'est bien dans ce phénomène psychique que gît le fait initial ou du moins l'antécédent de la religion.

Il est impossible de terminer cet aperçu, sans rencontrer une dernière théorie qui fait de l'animisme, non pas une des premières étapes du progrès religieux, mais la dégénérescence d'un monothéisme primitif. L'ethnologie a dû longtemps com-

battre pour faire admettre que l'étude des non civilisés nous fournit le meilleur moyen de reconstituer, aussi approximativement que possible, l'état social et religieux des populations primitives ou du moins un état traversé par les ancêtres de tous les peuples actuels, même les plus civilisés, à un moment donné de leur évolution préhistorique. Mais certains ethnologues font ressortir que l'animisme ne constitue pas toute la religion des sauvages et que ceux-ci professent notamment la croyance à un dieu suprême, créateur du monde et gardien de la morale. Cette croyance, qu'elle soit ou non la survivance d'une révélation directe, serait le fait primitif; l'animisme et ses superstitions connexes ne serait qu'une excroissance parasite, le produit d'une véritable dégénérescence. En admettant la généralité très contestée, de cette croyance et en laissant de côté jusqu'à quel point elle n'est pas due à l'infiltration de religions monothéistes, — le fait qu'elle n'a aucune influence pratique sur l'état social ou la conduite individuelle des sauvages, loin d'être la preuve qu'il s'agit d'une survivance, me paraît attester au contraire qu'elle constitue dans leur système religieux un élément étranger, adventice et mal assimilé. Un de ces grands dieux platoniques porte, chez les Cafres, le nom d'Oukoulonkoulou. « Avec le temps, disait un Zoulou au missionnaire Callaway, nous en sommes venus à vénérer les esprits parce que nous ne savons quoi dire à propos d'Oukoulonkoulou[1]. »

Sans doute les derniers non civilisés de notre âge sont aussi vieux que les civilisés, et ils ont dû compter, eux aussi, dans leur long passé, des hauts et des bas. Mais rien ne fait présumer qu'ils se soient jamais élevés à un niveau fort supérieur, le niveau de la civilisation. Au contraire, l'anatomie comparée est d'accord avec l'ethnographie pour établir qu'ils sont des *primitifs* et non des dégénérés. De son côté, l'archéologie préhistorique démontre que, sur tous les points du globe, des sauvages ont antérieurement demeuré. Si on soutient qu'ils professaient le monothéisme, il reste à expliquer comment ce monothéisme s'est formé, et l'on n'aura ainsi que déplacé le problème. D'ailleurs il y a connexité entre les branches de la culture humaine; pour toutes les autres,

1. CALLAWAY, *Religion of the Amazulus*, p. 26.

on admet que l'évolution s'est opérée dans une direction progressiste. Pourquoi la religion ferait-elle exception?

Suivant M. Andrew Lang, qui a apporté à la thèse de la régression religieuse chez les sauvages l'appui de sa vaste érudition, « dans les intérêts, dit-il, de l'anthropologie, non de l'orthodoxie, » l'homme, raisonnant par analogie sur sa propre faculté de fabriquer des armes, des outils, etc., en aurait conclu que derrière tous les phénomènes qu'il ne pouvait attribuer à sa volonté ou à celle de ses semblables, se trouvait un producteur mystérieux, doué d'une puissance surhumaine. Mais pourquoi *un* producteur, plutôt que *des* producteurs nombreux et divers? Un Néo-Zélandais répondait au missionnaire Taylor qui lui exposait la doctrine de l'unité divine : « N'y a-t-il qu'un fabricateur de choses chez les Européens? L'un n'est-il pas un charpentier, un autre un forgeron, un autre un faiseur de navires? Il en était de même dans les commencements. L'un a fait ceci; un autre cela. Tane a fait les arbres, Rou les montagnes, Tangaroa le poisson, et ainsi de suite » (Taylor, *New-Zealand*, p. 108).

Il faut observer que, dans tous les cas relevés par M. Andrew Lang, il s'agit d'un Dieu suprême et non d'un Dieu unique; ce qui est toute autre chose. Dans la monolâtrie, comme j'ai dit plus haut, le Dieu suprême ne diffère des autres dieux que par son degré de puissance; dans le monothéisme proprement dit, il en diffère par sa nature et ses attributs. Or les notions d'infini, d'absolu, de parfait, qui sont les attributs nécessaires du Dieu unique dépassent absolument la compréhension du sauvage, et, si même elles lui avaient été communiquées du dehors, il eût été incapable de les comprendre et de se les assimiler.

La thèse du monothéisme primitif a trouvé ses plus ardents défenseurs parmi des théologiens qui croient ainsi combattre *pro aris*. Parmi ses défenseurs les plus récents, il convient de signaler en premier ordre deux missionnaires catholiques, le Père Schmidt, dont les savants articles ont été traduits en français dans *Anthropos* (1908-1909) sous le titre de : *L'origine de l'idée de Dieu*, et Mgr Le Roy qui a consigné le fruit de ses observations personnelles parmi les Bantus de l'Afrique dans un volume publié en 1909 : *la Religion des primitifs*. Je me bornerai à faire remarquer qu'un de leurs coreligionnaires,

M. l'abbé Bros, professeur au Grand séminaire de Meaux, dans son consciencieux ouvrage : *la Religion des peuples non civilisés* (2e éd. 1907) a soutenu, au contraire, que chez tous les peuples, — réserves faites quant à la tradition d'Israël, — la religion a très vraisemblablement débuté par des croyances analogues au simple animisme et que les idées supérieures, s'il en existe chez les sauvages, sont dues soit à des infiltrations chrétiennes ou musulmanes, soit à la réflexion naturelle de l'esprit humain. Bien plus, comme M. Bros avait été plus ou moins mis en cause par Mgr Le Roy pour la « docilité surprenante » avec laquelle il regarde comme établie l'authencité des faits coordonnés par Tylor, Réville, Lang, Marillier, l'auteur ainsi critiqué a riposté dans un récent article des *Annales de la philos. chrét.* (août 1909) où il soutient qu'en liant partie avec la croyance à la priorité d'une tradition monothéiste chez les sauvages, l'apologétique s'expose à de graves mécomptes : « Recommencerons-nous, dit-il à ce propos, la doaloureuse épreuve que nous ont fait subir les théories relatives au Concordisme en géologie ? » — Je n'ai pas à intervenir dans ces considérations qui sortent du domaine scientifique. Je n'y fais allusion que pour avoir occasion de montrer le chemin fait, même parmi les écrivains les plus orthodoxes, par des recherches et des méthodes naguère dénoncées à la fois comme anti-religieuses et anti-scientifiques. « L'étude des croyances de ces populations primitives, écrit Mgr Le Roy, est par elle-même extrêmement intéressante, non seulement parce qu'elle peut alimenter indéfiniment la curiosité de ceux qui aiment les choses exotiques ; non seulement parce qu'elle est un des éléments nécessaires de l'ethnographie, de l'histoire de la philosophie ; non seulement parce qu'elle est une nouvelle et très attachante exploration du fond de l'âme humaine ; mais encore et surtout parce qu'elle révèle d'étonnants points de comparaison avec les religions les plus hautes, en sorte que, peut-on dire, le théologien qui l'ignore ignore une partie de la théologie. » Nous pouvons d'ailleurs retourner le compliment et dire que l'historien qui ignore la théologie — en donnant à ce terme le sens large de l'expression anglaise : *comparative theology*, — ignore une partie de l'histoire et, peut-on ajouter, d'une science plus vaste encore : la sociologie.

VII

DES ORIGINES DE L'IDOLATRIE[1]

Pour qu'une image puisse être considérée comme une idole, il ne suffit point qu'elle soit un objet de vénération, ni même qu'elle reçoive des hommages religieux. Autrement on devrait taxer d'idolâtrie toutes les religions connues, sauf peut-être l'islamisme, le judaïsme et le christianisme protestant. J'entends par *idoles*, non pas toutes les images ou statues qui représentent un être surhumain et qui sont vénérées à ce titre, mais seulement celles qui sont tenues pour conscientes et animées.

Lorsque Lucien, visitant le temple d'Hiérapolis en Syrie, s'étonna de ne pas y trouver, parmi les effigies des principaux dieux, celles du soleil et de la lune, on lui expliqua que les hommes pouvaient contempler directement les divinités du ciel, tandis que, pour se représenter les autres dieux, ils avaient besoin de simulacres. Ici, il est évident, que, tout au moins pour les auteurs de cette explication, les statues de leur temple n'étaient qu'un signe représentatif des puissances surhumaines.

De même, en sens inverse, quand nous lisons que les Tyriens, assiégés par Alexandre, enchaînèrent leur grande statue de Baal Melkart pour l'empêcher de passer à l'ennemi, nous reconnaissons sans peine un cas d'idolâtrie nettement caractérisé.

Mais la distinction n'est pas toujours aussi précise, surtout quand font défaut les commentaires des adorateurs eux-mêmes, et, ce qui complique encore la difficulté, c'est que souvent, dans une même religion, les images de la Divinité sont, pour

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1885.

les uns de purs symboles, pour les autres des individualités vivantes, suivant le degré de culture intellectuelle et religieuse.

Je crois néanmoins que le fait de regarder une image comme le corps d'une personnalité surhumaine a un caractère *sui generis* suffisamment accentué pour mériter une appellation spéciale et j'estime avantageux de lui réserver le terme d'idolâtrie.

L'idolâtrie n'est point un culte primitif. Elle fait défaut chez les peuples placés au dernier degré de l'échelle humaine : Boschmans, Hottentots, Fuégiens, Patagons, Veddahs, Esquimaux. Alors qu'elle fleurissait, à l'époque de la conquête espagnole, parmi les Etats policés du Mexique, du Pérou et de l'Amérique centrale, on ne l'a jamais rencontrée qu'à l'état exceptionnel et, pour ainsi dire erratique, parmi les tribus nomades ou incultes du nouveau continent. De même, dans le vieux monde, elle ne s'est épanouie qu'avec les grandes civilisations de la Chaldée, de l'Egypte, de l'Inde, de la Grèce et de Rome, alors qu'elle était à peine connue des nations encore à demi-barbares, telles que les Celtes et les Germains.

Quels sont donc ses antécédents religieux et comment a-t-elle surgi ?

On fait généralement à cette question des réponses opposées, suivant qu'on s'imagine les premières religions comme un monothéisme ultérieurement obscurci et corrompu par les faiblesses, les calculs, les fautes de l'homme ou comme une vague et instinctive adoration des objets et des phénomènes les plus propres à impressionner vivement la raison naissante.

Dans la première alternative, l'idolâtrie représente une déchéance du sentiment religieux : après avoir conçu la Divinité comme un pur esprit, les hommes se la seraient représentée symboliquement sous des traits humains, parce qu'aucune forme ne leur paraissait plus élevée, puis ils auraient pris leurs symboles pour des images plus ou moins ressemblantes de l'Être suprême et enfin ils auraient regardé ces portraits eux-mêmes comme des individualités divines. Nous trouvons déjà cette explication dans un des traités attribués à Salomon. On lit au chapitre XIV de *la Sapience :* « 13. — Le premier essai de former

des idoles a été le commencement de la prostitution, et leur perfection a été l'entière corruption de la vie humaine. »

Dans la seconde hypothèse, au contraire, l'idolâtrie est un progrès : elle dénote, en effet, que l'homme, dépassant l'adoration confuse des objets personnifiés, s'efforce de concevoir les esprits ou les dieux sous la forme jugée la plus digne de leur puissance ou la plus appropriée à leur destination. Il est curieux qu'un auteur appartenant, non à la nation, mais à la race et peut-être à l'époque du rédacteur de *la Sapience*, Sanchoniathon, attribue déjà cette place à l'idolâtrie dans le développement progressif des manifestations religieuses. D'après les Fragments qui lui sont attribués, les premières générations adorèrent les plantes, puis le soleil, puis le feu, ensuite des piliers qu'on arrosait de sang, enfin les âmes des morts illustres, et alors seulement apparurent les idoles, ainsi que les temples. Le président de Brosses, dans son ouvrage sur le *Culte des dieux fétiches* avait déjà relevé ce passage de l'auteur phénicien, qui, remarquons-le en passant, s'accorde, presque point par point, avec l'ordre du développement religieux admis par les hiérologues les plus autorisés de l'école contemporaine.

Quelles que puissent être les raisons logiques de préférer l'un de ces systèmes, je voudrais ici faire abstration de tout raisonnement *a priori* pour chercher la solution du problème dans les faits constatés par l'ethnographie et l'histoire.

I

Après les travaux si concluants de MM. E. B. Tylor, Herbert Spencer, John Lubbock, W. R. Alger, C. P. Tiele, Th. Waitz, A. Réville, Girard de Rialle, etc., il serait superflu de démontrer que le *naturisme* (c'est-à-dire le culte des objets et des phénomènes personnifiés) ainsi que l'*animisme* (c'est-à-dire la croyance à des « esprits » distincts des choses et habitués à intervenir dans les affaires de l'homme), se rencontrent partout et dans tous les temps, soit à l'état de religion dominante, soit à l'état de superstition populaire. Je me bornerai donc à exposer le

passage de ces deux cultes à l'idolâtrie, tel qu'on le constate chez un grand nombre de peuples non civilisés.

On trouve parfois la transition directe du naturisme à l'idolâtrie. Les Lapons, les naturels des îles Fidji, les anciens Péruviens, les Chippeways de l'Amérique septentrionale, et les riverains du Tanganyka vénèrent les rochers qui rappellent les proportions du corps humain et ils établissent même entre ces rochers des rapports de famille[1]. Certains Peaux-Rouges rendent un culte spécial aux arbres qui, formés par la jonction de deux troncs, ont vaguement l'air d'un homme debout sur ses jambes[2]. Aux Antilles, où les sorciers prétendaient saisir le langage des plantes, on fabriquait des *cemi* ou petites idoles avec le tronc des arbres qui étaient censés se désigner eux-mêmes pour cette opération[3].

Mais d'ordinaire, le procédé est plus compliqué, et c'est en général le fétichisme qui est l'antécédent le plus direct de l'idolâtrie.

Il importe — surtout en matière de religion — de bien définir les termes dont on se sert. Par *fétichisme* j'entends désigner la croyance que la possession d'un objet peut procurer les services de l'esprit logé à l'intérieur[4]. « Pour le nègre, dit Waitz, un esprit demeure ou peut demeurer dans un objet matériel, quel qu'il soit, et souvent un esprit très grand et très puissant peut habiter un objet insignifiant. Il ne pense pas que l'esprit soit lié pour toujours à l'objet matériel qu'il habite, mais il se figure seulement que cet esprit en fait sa demeure principale. En un mot le nègre établit souvent une distinction entre l'esprit et

1. Girard de Rialle. *Mythologie comparée*. Paris 1878, t. I, ch. II. — Sir John Lubbock. *Origin of civilization*. Londres, p. 227. — *Missions catholiques* (1883), t. XV, p. 63.

2. Albert Réville. *Religions des peuples non civilisés*. Paris, 1883, tome I, p. 217.

3. E. B. Tylor. *Civilisation primitive*, trad. franç. Paris, 1876, t. II, p. 281.

4. MM. Waitz, Max Muller, A. Réville, ont surabondamment montré que le fétichisme implique la croyance à des esprits logés dans les fétiches et ils en ont conclu que le fétichisme était une croyance de formation secondaire. Mais n'y a-t-il pas certains cas où le fétichisme peut être dit *primitif*, ou du moins antérieur à la conception de l'esprit comme entité distincte et séparable de son enveloppe matérielle : quand, par exemple, l'homme, personnifiant tous les objets de la nature, en choisit un, qu'il s'approprie pour s'en faire un serviteur ou un allié ?

l'objet matériel qu'il habite; quelquefois même il les oppose l'un à l'autre; mais la plupart du temps il combine les deux pour en former un tout, et ce tout est le fétiche, pour employer le nom que les Européens lui ont donné, c'est-à-dire l'objet de son culte. »

Tout objet matériel est apte à jouer le rôle de fétiche, pourvu qu'il soit mobile et appropriable : une coquille, une griffe d'animal, une plume d'oiseau, une poule, un serpent, de la terre, du sel, de l'herbe, un caillou, un bloc de pierre, un morceau de bois, etc. C'est naturellement le fétiche de pierre ou de bois qui se tranformera le plus aisément en idole. Une pareille évolution n'est pas forcément l'œuvre d'un jour, ni d'un homme. En premier lieu, on paraît s'être contenté de choisir des blocs qui rappelaient vaguement les formes du corps humain. Le culte de pierres levées, qui se rencontre presque partout, a dû marquer parfois ce premier pas vers l'idolâtrie, là surtout où l'adorateur a appelé à son aide des ornements ou des couleurs. Les habitants de l'Inde méridionale peignent, sur les pierres levées qu'ils vénèrent, une tache rouge en guise de visage. Aux îles Fidji on pare d'une ceinture aux bouts flottants certaines pierres coniques auxquelles on attribue un sexe[1], et dans les îles de la Société, on rend un culte à des fragments de colonne qu'on revêt du costume indigène[2].

Au besoin on taillera le bloc pour lui donner une forme allongée ou pyramidale, qui rappelle davantage les proportions humaines. Il est inutile de citer les innombrables peuples qui, de l'Arabie à l'Amérique centrale et de l'Inde à l'Irlande, abstraction même de toute idée phallique, ont adoré des colonnes, des piliers, des cippes rectangulaires. De simples pieux sont l'objet d'un culte chez des races aussi diverses que les indigènes du Nil supérieur, les tribus des forêts brésiliennes, les Ostiaques de la Sibérie et certains arborigènes de l'Inde[3]. Au Baguirmi, les noirs déposent devant des pieux installés dans de petites niches les dépouilles des animaux tués à la chasse, le tablier en cuir des

1. V. dans l'ouvrage de Sir John Lubbock, *Origin of Civilization* (2e édit. Lond., 1870), les gravures des pp. 228 et 279.
2. Tylor. *Civilis. prim.*, trad. franç., t. II, p. 212.
3. Girard de Rialle. *Mythol. comparée*, ch. II.

ennemis massacrés, des cruches de *merissa* fraîchement préparées, etc; s'agit-il d'obtenir une faveur spéciale, on sacrifie une poule devant la niche et on verse le sang sur le pieu[1].

Ailleurs on commence à habiller le morceau de bois; on lui confectionne une sorte de tête avec des chiffons; on en fait une *poupée*. Le culte de la poupée semble général à un certain degré du développement religieux. Les idoles des Mandans et de certaines tribus sibériennes consistent en peaux bourrées d'herbes. Les Crís des Etats-Unis vénèrent des faisceaux de baguettes qu'ils entourent d'un chiffon et qu'ils surmontent d'une tête composée de la même manière; tel est également le procédé qu'on suit en Finlande pour fabriquer les *paras*, fétiches domestiques qui ont survécu même à l'introduction du christianisme. Les sorciers brésiliens emploient des calebasses magiques, traversées par un bâton au sommet duquel ils percent un trou pour simuler la bouche[2]. C'est à peu près la description du fétiche qu'un résident du Bas-Congo vit employer pour retrouver les objets perdus : petit bâton surmonté d'un paquet de rubans de diverses couleurs, au milieu desquels se trouvaient une main en bois sculpté, un sifflet et une calebasse[3].

Un nouveau pas est franchi lorsqu'au sommet du pieu ou de la colonne s'ébauche une tête sculptée; nous arrivons ainsi à l'*hermès* qui est à mi-chemin entre la statue proprement dite et la borne ou la poutre acéphales. Parmi les fétiches du Congo qui ont figuré à l'exposition internationale d'Anvers, se trouve un petit spécimen de ce genre, formé d'une tête placée au sommet d'un cylindre; la tête est surtout remarquable par la régularité et même la sérénité des traits qui n'offrent nullement le type africain, mais rappellent plutôt certaines figures du Bouddha. — Chez les Samoyèdes, on trouve côte à côte la statue complètement façonnée, la pierre que surmonte une tête humaine et la pierre simplement entourée d'étoffes de couleur[4].

Une fois la tête formée, le reste s'en suit rapidement. On

1. Nachtigal. *Voyage du Bornou au Baguirmi* dans le *Tour du Monde*, 1880, t. II, p. 391.
2. A. Réville. *Relig. des peup. non civ.*, t. I, 217, II, 217 et 370.
3. Ch. Jeannest. *Quatre années au Congo*. Paris, 1883, p. 158.
4. E. B. Tylor. *Civilis. primit.*, t. II, p. 212.

commence par tailler les membres en relief sur le support; puis on les en détache et on s'efforce de leur donner l'attitude de la vie. Mais ce sont là des développements qui appartiennent à l'histoire de l'art, plutôt qu'à l'histoire de la religion.

On fera peut-être observer que, si nous trouvons presque partout des formes intermédiaires entre le bloc informe et l'idole proprement dite, rien n'établit encore que ces formes se soient développées ou succédées dans l'ordre ici décrit.

Il suffirait de répondre avec M. E. Tylor que « il est peu probable que des peuples habiles à sculpter le bois et la pierre et qui emploient ordinairement ces matériaux pour en faire des idoles retournent en arrière pour imaginer de rendre un culte à de grossiers morceaux de bois et à des cailloux. » Mais l'histoire elle-même nous fournit un exemple qui nous permet de suivre le développement graduel des idoles à travers toutes ses phases, — et c'est un témoignage d'autant plus précieux qu'il nous vient du peuple où l'idolâtrie a atteint l'apogée de son épanouissement : les anciens Grecs.

Les Grecs commencèrent, eux aussi, par rendre un culte à des blocs de pierre et à des morceaux de bois. Je me bornerai à rappeler les trente pierres informes qu'au temps des Antonins Pausanias vit encore à Pharée, où elles passaient pour les plus anciens simulacres des dieux. Comment, du myrte qui personnifiait Artémis à Boiæ et de la pierre qui représentait Zeus à Tégée, la Grèce passa-t-elle aux chefs-d'œuvre du ciseau de Phidias? On ne pourrait résumer cette transition mieux que ne l'a fait M. Max. Collignon dans sa *Mythologie figurée de la Grèce*. « Un progrès naturel, y lit-on (ch. I), consista à donner aux pierres brutes une forme régulière, encore que fort rudimentaire. Zeus et Héra sont ainsi figurés sur des monnaies de l'île de Céos. A Sicyone la plus ancienne image de Zeus Meilikhios était une pyramide; celle d'Artémis Patrôa une colonne. Telle était aussi la forme de l'ancienne Héra argienne. On retrouve peut-être une allusion à ces antiques représentations de la déesse dans une peinture de Pompéi qui montre des Eros et une Psyché sacrifiant devant une colonne à laquelle sont attachés un bandeau (ou stéphané) et un sceptre.... Avec le progrès de l'art on ajoute à ces piliers des attributs caractéristiques, une tête, des bras,

des emblèmes phalliques; c'est l'origine de l'hermès, surmonté d'une ou plusieurs têtes. »

Mêmes étapes dans le bois que dans la pierre : « Les premières idoles, dit encore M. Collignon, qui cessent d'être de simples fétiches et où apparaît un rudiment de forme humaine, ce sont les ξόανα. Taillés dans le bois, le plus souvent, ces rudes et grossiers simulacres méritent à peine au début le nom de statues; ils dérivent du pilier et de la colonne où une main inexpérimentée cherche à indiquer les principaux traits du corps humain.... Les poutres à peine dégrossies, les idoles taillées à la hache dans l'épaisseur d'une planche, comme la Héra primitive des Samiens conduisent naturellement aux *xoana;* ces madriers se prêtaient mieux que le marbre aux efforts d'un ciseau inhabile.... Les statues de bois restèrent pendant toute l'antiquité grecque les monuments les plus vénérés des temples. Nous savons par le témoignage des auteurs et des inscriptions quel culte leur était rendu. On les dorait ; on les peignait de couleurs vives; on les habillait de riches étoffes.... D'autres fois, les offrandes consistaient en fleurs, en couronnes sous lesquelles disparaissait la statue[1]. »

Cette citation d'un savant archéologue qu'on ne peut accuser de préventions en cette matière, non seulement montre bien comment l'idolâtrie se relie au culte des objets naturels, mais encore offre une réfutation pratique de l'assertion si fréquente que, chez les Grecs, les idoles auraient été, dès le début, une simple représentation de la physionomie attribuée aux habitants de l'Olympe. En effet, nous voyons clairement que les statues des temples sont sorties, par une transition en quelque sorte insensible, des pierres et des poutres adorées au temps des Pélasges. Or, ces pierres et ces poutres passaient pour le réceptacle et non pour la simple image des puissances divines, soit que celles-ci fussent réputées y avoir élu domicile, soit que les anciens adorateurs de ces fétiches leur eussent appliqué, à un moment donné, le nom des grandes Divinités de la nature introduites par de nouvelles migrations d'idées ou de peuples[2].

1. Max. Collignon. *Mythologie figurée de la Grèce*, pp. 11-17.
2. En plus d'un lieu on avait donné le nom d'Artémis ou de Héra à un arbre que les fidèles vénéraient comme s'il s'agissait de ces déesses en personne. A

Sans doute il vint un temps où les esprits les plus avancés de la Grèce se refusèrent à voir dans ces idoles autre chose qu'un signe représentatif de la Divinité, comme on peut le constater par les railleries de Xénophane contre l'anthropomorphisme de ses compatriotes. Mais ce point de vue ne surgit qu'avec le progrès de la philosophie et il ne pénétra jamais profondément dans les masses — témoins, même au siècle de Périclès, le bannissement de Stilpon pour avoir déclaré que la Pallas Athéné de Phidias n'était pas la déesse elle-même. Encore aux derniers jours du paganisme, suivant Arnobe (*Adv. Gent.* V, 17, 19), les partisans de la vieille religion déclaraient adorer non le bronze, l'or ou l'argent des idoles, mais la divinité que la consécration y avait fait descendre.

II

Sir John Lubbock conteste qu'on puisse passer directement du fétichisme à l'idolâtrie : « Le fétichisme, dit-il, est une attaque contre la divinité; l'idolâtrie un acte de soumission, grossier sans doute, mais pourtant empreint d'humilité. D'où suit que le fétichisme et l'idolâtrie sont des états non seulement différents, mais encore opposés. Il faut donc s'attendre à trouver entre eux, comme c'est le cas, un état de religion où ne se rencontrent ni l'un ni l'autre[1]. »

Cet état intermédiaire consistera à regarder les esprits ou les

Orchomène cette adoration s'était reportée sur une statue d'Artémis placée dans les branches, et il existe une monnaie de Myra où l'on voit une image de Héra ainsi placée à la bifurcation du tronc. C'est exactement ce qui se passa pour le Christianisme, parmi les populations de la Gaule et de la Germanie, lorsque, ne pouvant supprimer la vénération des campagnards pour leurs arbres sacrés, le clergé y attacha des madones ou des images de saints. Ainsi sur l'Heizemberg, près de Zell, au Tyrol, on trouve une chapelle de la Vierge, bâtie sur l'emplacement d'un vieil arbre, qui, d'après une légende citée par M. E. Tylor, servait d'habitation à la Vierge et qui poussa des gémissements quand le bûcheron porta la cognée dans ses racines, ni plus ni moins que les chênes où habitaient les hamadryades d'Ovide. Pausanias parle d'un arbre sacré, situé sur le mont Cithéron, que les Corinthiens, par ordre d'un oracle, adorèrent sous le nom de Bacchus. Il ajoute qu'ils tirèrent de cet arbre sacré deux Bacchus qui, de son temps, étaient encore en grande vénération sur la place publique de Corinthe.

1. Sir John Lubbock. *On the Origin of Civilization.* 2e éd., p. 256.

dieux comme indépendants de toute appropriation humaine, sans cependant leur attribuer les formes de l'homme.

Il faut reconnaître que les exemples invoqués par l'éminent anthropologiste ne sont pas des plus heureux, — par exemple quand il écrit (p. 257) : que les nègres de l'Afrique occidentale n'ont pas d'idoles. — « Il est vrai, ajoute-t-il, que plusieurs écrivains parlent d'idoles ; mais leurs commentaires montrent presque toujours que, dans ce cas, il s'agit simplement de *fétiches sous forme humaine.* »

On pourrait croire à la lecture de ce passage, que M. Lubbock réserve le nom d'idoles aux images de la Divinité, vénérées comme symboles, non comme résidences des esprits, et en ce sens, il aurait peut-être raison de soutenir que les nègres n'ont pas d'idoles. Mais il prend soin de nous dire lui-même (p. 263), avec faits à l'appui, que : « L'idole n'est nullement regardée comme un simple emblème » mais comme une individualité vivante. — Par quels caractères distingue-t-il donc les idoles des « fétiches sous forme humaine » qu'il reconnaît exister par milliers dans certaines parties de l'Afrique ?

Serait-ce que le fétiche est susceptible d'appropriation individuelle, tandis que l'idole reçoit un culte public ? Mais il n'y a pas entre ces deux faits la solution de continuité qu'imagine M. Lubbock. A l'en croire, le premier implique la supériorité de l'homme sur les esprits ; le second, la supériorité des esprits sur l'homme. Une distinction aussi tranchée ne se rencontre à aucune période du développement religieux. Même au plus bas degré de l'échelle, l'homme croit que ses dieux lui sont supérieurs en certains points et il leur attribue nécessairement une certaine indépendance, puisque, jusque dans le fétichisme le plus grossier, il leur fait des offrandes pour les apaiser ou des menaces pour les intimider. D'autre part, même au sein des religions qui ont depuis longtemps atteint ou dépassé le niveau de l'anthropomorphisme, on trouve encore l'idée que l'homme peut triompher de ses dieux, à l'instar de Diomède en lutte avec Mars et Vénus. Le brahmanisme, au sommet de son développement métaphysique, n'admettait-il pas que l'homme, par des sacrifices et des mortifications, pût devenir le maître des dieux ? Est-il besoin de rappeler le raisonnement souvent cité de ce prêtre, qui, dans un

accès d'orgueil sacerdotal, se déclarait supérieur à Dieu, parce qu'il pouvait à volonté le faire descendre sur l'autel par la consécration de l'hostie? Aujourd'hui même, en quoi le paysan de l'Europe méridionale qui plonge sa madone dans l'eau pour faire pleuvoir, diffère-t-il du sauvage qu'une association d'idées analogue conduit — dans les îles Samoa, à mouiller certaines pierres sacrées, — chez les Boschmans, à traîner un hippopotame par les champs — enfin, parmi les nègres, à jeter un pot dans une source ou à mettre une cruche vide devant une idole? — C'est seulement à la longue, dans un état religieux bien au-dessus de l'idolâtrie comme du fétichisme, que les hommes en viennent à tenir la Divinité pour indépendante de leurs évocations, et de leurs sortilèges, aussi bien que de leurs flatteries et de leurs menaces.

Les idoles qui reçoivent les hommages de la nation ou de la tribu, sont un simple développement des fétiches à forme humaine qui se trouvent chez les particuliers. Partout où l'on rencontre des idoles qui sont l'objet d'un culte public, on en trouve également qui jouent le rôle de fétiches individuels ou domestiques. Les fouilles de l'Asie mineure, de l'Egypte, de la Grèce, etc., ont fourni une abondante moisson de figurines qui étaient enterrées avec les morts et servaient probablement de fétiches aux vivants. Chez les Grecs, les premières idoles étaient généralement portatives et les chefs de famille les prenaient avec eux dans leurs migrations[1]. Qu'étaient, sinon des fétiches, ces « dieux » que Rachel déroba à Laban et qu'elle dissimula sous sa tente en s'asseyant dessus, après les avoir mis dans un bât de chameau[2]? Les documents de l'Inde brahmanique font, pour la première fois, allusion à l'idolâtrie dans un passage de Manou qui ordonne de se tenir à l'écart des *dêvalakas* (III, 152); or une glose plus récente nous apprend que ces *dêvalakas* étaient des possesseurs de petites idoles représentant des divinités populaires; ils colportaient ces figurines de maison en maison contre rétribution des fidèles[3]. — N'est pas là exactement ce que nous voyons faire aux sorciers du Congo[4]?

1. Alf. Maury. *Histoire des Religions de la Grèce antique*, t. I, p. 179.
2. *Genèse*, ch. XXXI.
3. A. Barth. *Religions de l'Inde*. Paris, 1879, p. 135.
4. Cameron. *Across Africa*. Londres, 1877, t. II, p. 71.

L'Afrique équatoriale nous offre, du reste, la transition du culte privé au culte public de l'idole-fétiche, et il est aisé de constater que celle-ci ne change pas de nature au cours de cette évolution. Presque tous les explorateurs de cette région parlent d'idoles qui, placées au centre ou aux abords des villages, sont au service, non d'un individu ou d'une famille, mais de toute la communauté; elles reçoivent des offrandes par l'entremise du chef, du sorcier ou même du premier venu, et remplissent en grand le même rôle que les fétiches individuels, — disposant de la pluie et du beau temps, guérissant les épidémies, dénonçant les coupables et prédisant l'avenir.

On trouve à l'exposition d'Anvers, dans la collection de l'Etat du Congo, une idole de ce genre, enlevée en 1878 à Boma, sur le Bas-Congo, à la suite d'une échauffourée entre indigènes et Européens. C'est une véritable statue de bois de 1 m. 18, mais grossièrement taillée et mal proportionnée. Les yeux sont représentés par des petites plaques d'ivoire; la bouche est grande ouverte, montrant les dents comme chez un homme qui crie. Un lambeau d'étoffe rouge dans le dos, semble le reste d'une couverture. D'innombrables clous rouillés hérissent la poitrine; parmi eux s'aperçoivent quelques lames de couteaux. La signification de ces clous a été expliquée, par M. Gaidoz, dans une étude où il rappelle l'existence d'un usage identique au sein de l'ancienne Rome[1]. Ce qui renforce encore cet ingénieux rapprochement, c'est que l'idole de Boma était une véritable idole officielle — elle appartenait à un des petits rois de Boma — et que les clous devaient y être enfoncés par la main du sorcier en titre, à chaque *palabre* occasionné par un événement public d'importance : guerre, épidémie, mort d'un chef, etc. — de même qu'à Rome le dictateur *clavi figendi causâ* plantait un clou dans le temple de Jupiter, quand il s'agissait de détourner quelque calamité nationale. Il paraît cependant que l'idole en question était aussi au service des particuliers qui pouvaient, moyennant rétribution, l'utiliser pour guérir une maladie, favoriser une entreprise ou remplir tout autre fonction habituelle des fétiches[2].

1. *Deux parallèles : Rome et Congo* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. VIII, p. 7.
2. Au cou de cette idole pendent d'innombrables rubans, — de petites figurines

Le culte des morts peut également conduire à l'idolâtrie en passant par les mêmes transitions que le culte des esprits. On ne peut s'en étonner quand on réfléchit que les âmes des morts sont une classe plus ou moins importante des esprits et, par suite, qu'elles doivent posséder la même faculté de se loger dans des objets quelconques : coquilles, cailloux, bâtons, etc., voire dans de nouveaux corps vivants, hommes ou animaux.

Les Damaras de l'Afrique méridionale représentent leurs ancêtres aux fêtes solennelles des sacrifices par des branches d'arbre auxquelles ils offrent de la viande[1]. Les Araucaniens mettent sur les tombes des billes de bois dressées, qu'ils entaillent grossièrement pour leur faire représenter la forme humaine[2]. Darwin a vu à l'île Keeling, en Malaisie, une cuiller de bois qu'on avait portée sur une tombe à la pleine lune; la cuiller passait en conséquence pour possédée et tressaillait convulsivement, comme aurait pu le faire un chapeau dans une réunion de spirites. Chez les Cafres, les Peaux-Rouges et les indigènes du Pérou, on voit parfois des mères, quand elles ont perdu un enfant, le remplacer par une sorte de poupée qu'elles portent avec elles et qu'elles traitent comme si c'était le fruit de leurs entrailles[3].

De là à reproduire les traits du défunt sur l'objet qui sert de réceptacle à l'âme, la distance est aisée à franchir. Nombre de peuples placent sur la tombe d'un proche une statue avec laquelle ils s'entretiennent familièrement et à laquelle ils font des offrandes[4]. En Polynésie, notamment aux îles de la Société, on trouve simultanément, — comme incarnations des morts, — des pierres brutes, des pieux et de véritables statues[5]. En Sibérie, chez les Ostiaques, où l'âme des défunts passe pour résider dans des statues, on rend un culte à celles-ci pendant trois années;

extrêmement naturalistes représentant des femmes au ventre bombé, — des calebasses minuscules, — des cornes d'antilope et d'autres objets encore. De même, les Grecs, au temps des *xoana*, revêtaient leurs idoles de bandelettes, de couronnes, d'objets de toute nature, qui empruntaient à ce contact des propriétés merveilleuses (Maury, *Rel. de la Grèce ant.*, t. II, p. 44). — On voit que les matériaux ne manquent pas pour continuer les parallèles de M. Gaidoz, entre le fétichisme nègre et l'idolâtrie antique.

1. Tylor. *Civilis. primit.*, t. II, p. 211.
2. Herbert Spencer. *Sociology*. t. I. p. 156.
3. Tylor. *Early history of Mankind*. Londres, 1878, ch. VI.
4. Spencer. *Sociology*., ch. VI.
5. Tylor. *Civilis. primit.*, t. II, p. 227.

après quoi on s'en débarrasse en les enterrant. Si toutefois le mort était un *shaman* ou sorcier, son image reste indéfiniment l'objet d'un culte qui franchit les limites de la famille, et le sorcier lui-même prend rang parmi les dieux[1].

Il y a des cas où l'on peut saisir plus directement encore comment le culte des morts a conduit à l'idolâtrie. Une croyance fort répandue parmi les non-civilisés, c'est qu'après la mort l'âme — ou l'une des âmes qu'on attribue quelquefois à l'individu, — continue à résider dans le corps ou même dans un fragment de ce corps, par exemple, les os ou le crâne[2]. Or, dans certains pays, les images spéciales qu'on fait des défunts, sont fabriquées avec une partie du corps ou avec ses cendres. Camargo rapporte qu'au Mexique, on recueillait avec soin les cendres des chefs, on les pétrissait de sang humain et on en faisait une image du mort à laquelle on offrait des hommages[3]. Au Gabon, M. Alfred Marche a vu des fétiches formés d'une tête humaine, empaquetée dans un mélange de terre, d'herbes et de feuilles, que surmontait une petite tête en bois sculptée[4].

Une transition d'un autre genre nous est offerte par l'usage de déposer les restes dans un réceptacle auquel on donne les traits du défunt. Cette coutume, qui existait au Mexique et au Yucatan, se retrouve également dans l'ancienne Egypte. Les Egyptiens croyaient que le *double* continuait à hanter le sépulcre ; ils s'efforçaient en conséquence de conserver le corps, pour que ce double pût y faire son séjour ; parfois même, ils déposaient la momie dans un sarcophage qui rappelait les traits du mort ; enfin, pour surcroît de précaution, ils plaçaient à l'intérieur de la tombe des statues qui reproduisaient, autant que possible, cette même physionomie : « Les statues, dit M. Maspero, étaient plus solides que la momie et rien n'empêchait de les fabriquer en la quantité qu'on voulait. Un seul corps était une seule chance de durée pour le *double ;* vingt statues représentaient vingt chances[5]. »

1. Sir John Lubbock. *Orig. of. civil.*, p. 261.
2. Tylor. *Civilis. primit.*, t. II, p. 196.
3. Spencer. *Sociology*, t. I, p. 155.
4. A. Marche. *Voyage au Gabon*, dans le *Tour du Monde*, 1878, tome II, p. 401.
5. G. Maspéro. Conférence sur l'*Histoire des âmes dans l'Egypte ancienne d'après les monuments du Louvre* dans le *Bulletin de l'association scientifique de France*. 1873, t. XXIII, p. 381.

M. Herbert Spencer, fidèle à sa théorie que tous les dieux sont des ancêtres divinisés, s'est efforcé d'établir que l'idolâtrie a pour unique source le culte des morts : elle proviendrait de la ressemblance qu'on a cru trouver entre le double du défunt, tel qu'il apparaissait en rêve et certains objets naturels ou travaillés.

Que certaines idoles, comme certains fétiches, passent pour servir de résidence à des âmes humaines et que les images des ancêtres se transforment quelquefois en images des dieux, M. Spencer le démontre d'une façon péremptoire ; mais, pour qu'on puisse généraliser le fait, il faudrait que l'explication couvrît tous les cas d'idolâtrie. Or nous avons vu avec quelle facilité l'idole sort du fétiche et il s'en faut que tous les esprits des fétiches soient tenus pour des âmes humaines. Quand les peuples indo-européens commencèrent à tailler en forme d'idoles leurs grossiers objets d'adoration, il s'en faut qu'ils tinssent pour des ancêtres les esprits ou les divinités résidant dans ces blocs de bois et de pierre. De même en Afrique, en Amérique, en Océanie, voire chez les Sibériens, il est facile de constater que les esprits logés dans les idoles, peuvent être des âmes, mais qu'ils ne le sont pas nécessairement.

Cette critique — je le remarque en passant — n'infirme en rien la thèse générale du grand sociologue anglais, quand il place l'origine de la religion dans un effort de l'homme pour expliquer, par les forces dont il a directement conscience, celles qu'il trouve à l'œuvre dans le monde extérieur.

Les manifestations les plus rudimentaires du sentiment religieux témoignent d'une tendance à tout personnifier dans la nature, c'est-à-dire à investir chaque objet ou chaque phénomène des sentiments et des mobiles qui se rattachent à la personnalité humaine. Où M. Spencer a raison de soutenir que les apparitions du sommeil jouent un grand rôle, c'est quand l'homme commence à préciser et à développer sa notion de la personnalité des choses, ou en d'autres termes, quand il arrive à concevoir cette personnalité sous forme d'esprit, ayant une existence distincte et une physionomie déterminée.

III

Quelle que soit l'origine attribuée à la notion d'*esprit*, on peut tenir pour acquis que l'homme, à un moment donné de son évolution religieuse, prête à des objets matériels les attributs et les facultés plus ou moins développées des êtres conscients et animés. Au point de vue qui nous occupe, la question se réduit dès lors à savoir — d'abord par quel *processus* intellectuel on en vient à investir ces personnalités fictives d'une forme empruntée aux êtres vivants, le plus souvent à l'homme lui-même — en second lieu, pourquoi l'on s'efforce de reproduire cette forme dans les objets qui servent ou doivent servir de réceptacle aux esprits.

Le « pur esprit » est une conception qu'il est inutile de chercher parmi les peuples non civilisés. Quand l'homme commence à distinguer le corps de l'esprit, il conçoit invariablement ce dernier sous forme matérielle ou quasi-matérielle, comme composé d'une substance tenue, vague, subtile, mais néanmoins susceptible de tomber sous les sens dans certaines conditions déterminées.

L'esprit d'un corps ou d'un objet n'est souvent alors que son *double* et il est probable que le rêve est pour beaucoup dans la genèse de cette conception. Les habitants des îles Fidji possèdent une source profondément encaissée ou, avec de bons yeux, on peut discerner les esprits des hommes, des animaux, des pierres, des bâtons, des maisons même, de tous les objets possibles, voguant pêle-mêle vers un autre monde[1]. Le Père Charlevoix rapporte que, chez les Indiens de l'Amérique du Nord, les âmes sont pour ainsi dire les ombres et les images animées des corps; en conséquence de ce principe, ajoute-t-il, ils croient tout animé dans l'univers. C'est encore à cette conception que nous reporte l'usage si répandu d'enterrer avec le défunt ses armes et ses outils, souvent après les avoir brisés.

La forme de l'esprit peut cesser d'être le *double* de la chose,

1. A. Réville. *Relig. des peuples non civilisés*, t. II, p. 130.

sans pour cela assumer la physionomie humaine. Quand l'Inca Roca, voulant imposer le culte du soleil, fit briser une pierre célèbre, adorée par les habitants d'un district péruvien, il s'en échappa, au dire de la tradition, un perroquet qui disparut dans une pierre voisine, et celle-ci hérita aussitôt de l'adoration populaire[1]. Il est inutile de rappeler les innombrables divinités auxquelles des peuples, même relativement avancés, ont prêté les traits des animaux. On ne doit pas perdre de vue que, pour les races incultes, l'animal est l'égal, voire même le supérieur de l'homme; dès lors, quoi d'étonnant à ce qu'elles aient adoré des animaux ou prêté des formes animales aux puissances surhumaines?

En général, cependant, la forme humaine finit par prédominer dans la conception des dieux, soit que l'homme s'estimant le plus élevé des êtres, n'en connaisse pas de mieux faits pour prêter leurs traits aux puissances supérieures, soit qu'à force d'attribuer aux divinités des sentiments et des mobiles humains on finisse par leur prêter aussi la physionomie humaine.

Cet anthropomorphisme peut s'affirmer de deux façons : ou bien l'on se figurera les dieux comme des hommes agrandis, ou bien on se bornera à modifier les conceptions antérieures de leur physionomie par l'adjonction de traits empruntés à l'homme : de là ces étranges descriptions qui nous offrent tantôt des dieux à corps d'hommes et à tête d'animaux, tantôt des dieux à corps d'animaux et à tête d'hommes, conceptions si fréquentes dans la mythologie de tous les peuples chez qui les bizarreries de l'imagination n'ont pas été réfrénées par l'épuration du goût ou par les progrès de la raison.

On a cru parfois trouver dans ces combinaisons grossières ou fantastiques des profonds raffinements de symbolisme. Il existe encore toute une école de mythologues qui y cherche des allégories ou des métaphores primitives dont le sens se serait oblitéré grâce aux altérations du langage ou à l'obscurcissement de la pensée. Ne serait-il pas plus simple et plus vraisemblable d'y voir des produits spontanés et sincères de l'imagination humaine, qui, dès l'instant où elle conçoit des êtres surnaturels, leur prête

1. Girard de Rialle. *Mythologie comparée*. Paris, 1878, t. I, p. 14.

la forme la mieux appropriée à leur destination, sans s'arrêter aux objections d'une esthétique ou d'une science encore à naître? Quand les peuples enfants attribuent aux dieux qui se distinguent par la force ou par la ruse, les traits d'un lion, d'un aigle ou d'un serpent, voire plusieurs bras, plusieurs jambes ou plusieurs têtes, lorsqu'ils leur attachent des nageoires pour établir leur faculté de vivre dans l'eau ou des ailes pour marquer leur pouvoir de se transporter à travers les airs, ils font peut-être du symbolisme, mais c'est du symbolisme inconscient. Le symbolisme voulu et réfléchi ne vient que plus tard, quand il s'agit de sauvegarder la tradition religieuse en atténuant par l'interprétation allégorique les discordances scientifiques ou morales des vieux mythes.

Le naturisme, c'est-à-dire le culte de la personnalité qu'on attribue aux choses; — l'animisme, qui considère les esprits comme des entités distinctes; — l'anthropomorphisme ou, pour parler plus exactement, le *zoomorphisme* (s'il m'est permis d'employer ce terme pour désigner la conception de l'esprit sous les traits d'un être vivant quelconque, réel ou imaginaire) — telles sont donc les sources psychologiques de l'idolâtrie.

Une fois que l'homme prête aux puissances invisibles des formes déterminées, il sera conduit par une association naturelle à reproduire ces formes dans les objets qui sont ou qui doivent devenir le corps de ces puissances. Ce n'est plus ici l'esprit qui est conçu sur le modèle du corps, mais, par une sorte d'action réflexe, le corps qui est taillé sur le modèle de l'esprit.

Si l'objet, tenu pour possédé et vénéré en conséquence, se prête au modelage, nous avons vu plus haut, comment il reçoit graduellement la physionomie d'un être vivant. Si c'est un caillou, une feuille, de l'herbe, de la poussière, etc., ou tout autre objet qui, pour une raison quelconque, n'est pas jugé susceptible de recevoir une forme nouvelle, ou bien ils resteront à l'état de fétiches ordinaires, et ainsi s'explique peut-être la persistance du fétichisme côte à côte avec l'idolâtrie; ou bien on leur fabriquera un réceptacle auquel on donnera la forme vivante. On sait que la *Magna Mater* du mont Ida était une pierre noire de petite taille, probablement un aérolithe. Quand elle eût été transportée de Pessinonte à Rome, pendant la seconde guerre punique, les

Romains la montèrent en argent et, sans autrement la tailler, en firent le visage de l'idole qui personnifia la Mère des dieux dans le temple du Palatin[1]. Nous avons vu le cas des ossements et des cendres qu'on place dans une statue ébauchée à l'image du défunt. Dans l'Afrique équatoriale on trouve des figurines dont le corps est entaillé de façon à contenir des herbes, de la terre ou quelque autre fétiche[2]. L'esprit possède alors, en quelque sorte, deux corps concentriques; l'un qui est un objet informe, l'autre qui reproduit une physionomie vivante. Il n'est pas toujours facile, en pareil cas, de distinguer si le culte s'adresse au contenant ou au contenu, mais le plus souvent l'adorateur en vient, par une confusion graduelle, à embrasser les deux dans un même tout[3].

Si, d'autre part, il s'agit non d'un esprit déjà fixé dans un fétiche, mais d'un esprit encore libre, qu'on veut introduire dans un objet matériel, on s'empressera de donner à celui-ci les formes du corps qu'on prête à la puissance surnaturelle. Où, en effet, un esprit peut-il se trouver mieux que dans un corps s'adaptant au sien? Nous avons vu plus haut l'application de cette croyance chez les peuples qui placent sur la tombe une image de leurs morts pour y loger l'âme du défunt. M. le professeur C. P. Tiele explique que les *nirgalli*, ces représentations de monstres si fréquentes aux abords des palais chaldéens, avaient pour but d'offrir aux mauvais esprits, particulièrement aux esprits des maladies, une image qui fût la reproduction exacte de leur corps, par conséquent une demeure préférable au corps du malade[4]. Au Thibet et au Siam, où l'on conçoit les démons des maladies sous une

1. *Les dieux de l'ancienne Rome*, par L. Preller, trad. franç. Paris, 1884, p. 306.

2. Cameron. *Across Africa*. t. I, p. 336. V. aussi les dessins d'idoles dans les *Quatre années au Congo* de M. Ch. Jeannest (Paris, 1883) et dans le *Voyage au Gabon* de M. Alfred Marche (*Tour du Monde*, ann. 1878).

3. Dans la statue de la *Magna Mater Idaea* à Rome, le fétiche, qui y est enchassé, représente évidemment la résidence de la Divinité. Au contraire, dans l'idole de Boma, décrite plus haut, les rubans, calebasses et autres colifichets qui sont attachés à la statue, n'ont qu'une valeur d'amulettes, d'*ex-votos*, tout au plus de fétiches inférieurs. La transition se rencontre dans ce passage de M. Ch. Jeannest : « J'ai pu réunir à grande peine quelques-uns de ces fétiches grotesques et mal faits, car les nègres s'en défont très difficilement, et jamais sans avoir eu soin, au préalable, d'enlever certaine poudre ou matière consacrée qu'ils enferment dans le creux de leurs idoles. » (*Quatre années au Congo*, p. 96.)

4. C. P. Tiele. *Histoire des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques*. Trad. franç. Paris. 1882, p. 175.

forme humaine ou quasi-humaine, on les fait passer dans des poupées ou dans des statuettes d'argile que les Siamois exposent sur les arbres ou abandonnent au courant des rivières dans un panier rempli d'aliments[1].

On fera peut-être observer que, dans ces cas, au moment où l'on fabrique l'image, on ne la regarde pas encore comme le réceptacle d'un esprit. De même, lorsque, pour *animer* une poupée ou une statuette, il faut se livrer à certaines cérémonies ou incantations, comme on le voit chez les Hindous, les Polynésiens, les Nègres, les Finnois, etc., ceux qui façonnent et même ceux qui emploient l'image ne se méprennent point sur son caractère impersonnel, aussi longtemps qu'elle n'a pas subi l'opération magique. Comment donc soutenir que l'idole est la continuation du fétiche, et ne conviendrait-il pas d'admettre que, dans ce cas si fréquent, la statue ou l'image, tenue pour la résidence d'un esprit, a été un simple portrait avant d'être un fétiche? MM. Edw. Tylor et Alb. Réville eux-mêmes, qu'on ne peut accuser de favoriser la thèse de la *dégénérescence* dans la marche générale du développement religieux, ne semblent pas éloignés de partager cette manière de voir[2].

L'objection, ainsi présentée, ne manque pas de fondement. Mais elle ne tient pas compte d'une distinction importante. La thèse que je rejette suppose qu'on crée d'abord une figure symbolique pour représenter la Divinité, puisque cette figure, *par l'oubli de sa destination primitive*, est prise pour la résidence de cette Divinité, ou pour le dieu lui-même. Mais, dans le cas dont nous nous occupons, cet oubli ne se produit point : l'artiste sait

1. Tylor. *Civilis. primit.*, t. II, p. 232.

2. A. Réville. *Prolégomènes*. Paris, 1881, p. 173. — E. B. Tylor. *Civilis, primit.* t. II, p. 221. — « Il ne faudrait pas croire, dit même M. Tylor, que l'homme qui a fabriqué les premières idoles, les ait considérées comme des individualités vivantes ou même comme des objets doué d'une certaine puissance. Il est très probable que le but primitif de l'image éta t simplement de représenter quelque personnage divin. » — Et cependant M. Tylor nous montre lui-même à la page précédente comment l'idole est sortie du fétiche : « Une transition à peine sensible nous permet de passer (du fétichisme) à l'étude de l'idolâtrie. Quelques lignes tracées sur le bois ou sur la pierre ; quelques parcelles enlevées, quelques touches de peinture suffisent pour transformer le poteau ou le caillou en une idole. » — Quant à M. Réville il suffit d'ouvrir son intéressant et utile ouvrage sur les *Religions des peuples non civilisés* pour y relever des transitions nombreuses du naturisme, du fétichisme ou du culte des morts à l'idolâtrie.

qu'il fabrique une idole future et l'idolâtre se rend compte de l'origine de la statue qu'il tient pour le corps de son dieu. Sans doute l'idole n'a pas commencé par être un fétiche, mais elle n'a été fabriquée que pour le devenir. C'est l'opération qu'Hermès Trismégiste, au dire de saint Augustin, décrit de la sorte : « Rattacher par des arts magiques les esprits invisibles à des choses visibles et corporelles, afin que celles-ci deviennent comme les corps animés des esprits auxquels elles sont consacrées, c'est ce qui s'appelle faire des dieux ; grand et merveilleux pouvoir dont sont doués les hommes[1]. » Il est, du reste, impossible de tracer sur ce terrain la démarcation entre le fétiche et l'idole. Nombre d'objets naturels ne passent, eux aussi, à l'état de fétiche qu'à la suite d'une opération magique. Parmi les nègres de la côte occidentale, c'est seulement quand l'amateur a choisi son fétiche que le sorcier y fait descendre l'esprit. Dans certaines îles de la Polynésie on croit que les esprits habitent temporairement des pieux, des statues, et des oiseaux vivants. Mais, à quelque catégorie qu'appartienne leur réceptacle, on peut les en extraire pour les introduire par simple contact dans des plumes qui servent à les faire passer dans d'autres objets. Idoles, oiseaux et plumes ne sont l'objet d'un véritable culte que pendant le temps où ils ont l'honneur de loger ces hôtes surnaturels. En Nouvelle-Zélande, — où le prêtre fait descendre l'âme d'un mort dans une statue qu'il secoue pour la circonstance, comme s'il s'agissait de faire rentrer l'esprit dans un corps en léthargie ou en sommeil — si l'âme se montre récalcitrante, il peut arriver qu'elle envahisse le corps de l'officiant et alors celui-ci tombe en convulsion[2]. — Ces exemples suffisent pour montrer le peu de différence qui existe au point de vue religieux, entre le fétiche et l'idole.

IV

S'en suit-il qu'on ne puisse trouver d'idole originairement façonnée dans le seul but de fournir un portrait ou un symbole ?

1. Augustin. *De la cité de Dieu*, liv. VIII, § 23.
2. Tylor. *Civilis. primit.*, t. II, p. 225-226.

Le prétendre ce serait manquer à la vraisemblance des faits, non moins qu'à l'esprit de notre méthode.

On peut constater, dans plus d'une religion, des périodes de déclin interne où l'idolâtrie, toujours latente parmi les superstitions populaires, remonte, pour ainsi dire, à la surface du culte — témoin le bouddhisme qui, après avoir détruit les bases même de l'idolâtrie, lui a rouvert ses temples de l'Himalaya au Japon. — Mais ce sont là des cas de renaissance ou d'infiltration, plutôt que de développement logique et spontané.

Nous avons aussi à faire la part d'une tendance, naturelle aux imaginations incultes, qui leur fait admettre un lien subtil entre un portrait et son original. Là où nous ne voyons qu'une relation subjective, les sauvages trouvent une relation objective : pour eux, faire l'image d'un objet ou d'un être, c'est le créer ou au moins le reproduire. Une autre croyance, peut-être plus répandue encore, c'est qu'à travers le portrait, on peut affecter l'original en bien ou en mal. De là, d'une part, les sortilèges et les maléfices qui ont pour but d'asservir un esprit ou d'ensorceler un individu, en opérant sur son effigie ; — de l'autre, les hommages et les offrandes qu'on adresse à une statue ou à un portrait, dans la pensée que l'original en bénéficiera. Il est parfaitement admissible que de semblables pratiques conduisent à voir dans l'image une individualité vivante, bien qu'alors la croyance dont dérive l'idolâtrie ne dénote guère un niveau religieux plus élevé.

Tout ce que je soutiens, c'est que la confusion du portrait avec l'original réel ou supposé représente la source la moins fréquente de l'idolâtrie. Il y a des cas, bien autrement nombreux, où l'idole est directement sortie du fétiche par une série de modifications faciles à retrouver, sans que la substance de l'image ait cessé un seul instant d'être prise pour la résidence d'une personnalité surhumaine. Il y en a également, peut-être plus nombreux encore, où l'image n'a été fabriquée qu'en vue de devenir une idole, c'est-à-dire la résidence d'une âme, d'un esprit ou d'un dieu. Dans l'une et dans l'autre de ces hypothèses, l'idolâtrie se rattache, comme le fétichisme, à la théorie de la *possession*, c'est-à-dire à la croyance que des êtres doués d'une puissance mystérieuse peuvent résider dans un objet matériel. La seule différence avec le fétichisme, c'est que, dans l'idolâtrie, ces êtres spirituels

sont conçus sous une physionomie concrète et précise que l'adorateur cherche à retrouver dans la forme de l'objet. Ainsi s'explique de la façon la plus naturelle ce phénomène qui a fait si souvent l'étonnement des philosophes et le scandale des théologiens : l'homme se prosternant devant des dieux de bois et de pierre dont il aurait dû connaître la valeur, puisqu'il les avait fabriqués lui-même.

VIII

DE QUELQUES RÉCENTES THÈSES TRANSACTIONNELLES DANS L'HISTOIRE DES RELIGIONS[1]

La méthode comparative est une acquisition du XIX^e siècle. Freeman soutenait même que c'en était une des plus précieuses. Reposant sur l'unité de l'esprit humain, elle entend suppléer à l'insuffisance de nos renseignements directs sur l'histoire d'un usage, d'une croyance ou d'une institution par des faits empruntés à divers milieux et à divers temps. Elle ne vise pas seulement à éclairer le passé de tel ou tel ordre de phénomènes sociaux, mais encore à dégager les lois mêmes de toute l'évolution historique, en tenant compte des variations introduites par les initiatives individuelles.

Nul ne conteste les services qu'elle a rendus à l'histoire du langage, de l'art, de la famille, de la propriété, des différentes institutions juridiques et sociales. Il était inévitable qu'on devait entreprendre également de l'appliquer à l'histoire des religions d'abord, à l'histoire de la religion ensuite. Mais ici on s'est heurté à l'opinion que la religion constitue une institution exceptionnelle, soustraite aux lois qui régissent les autres sphères de l'activité humaine.

D'après une thèse qui a longtemps prévalu dans le monde chrétien, il n'y a jamais eu qu'une religion. Celle-ci provient d'une révélation primitive qui a été développée et complétée par une série d'organes divinement inspirés : Abraham, Moïse, etc.; les Prophètes juifs, Jésus-Christ, l'Eglise. Quant aux autres traditions, elles n'avaient rien d'authentique ni même de religieux dans

1. *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique* (Classe des lettres, etc.), n^os 9-10, pp. 603-630, 1907.

le vrai sens du mot : ce n'étaient que des superstitions plus ou moins grossières, engendrées par l'esprit d'ignorance et de malice.

Il n'y avait donc pas de comparaison fructueuse ni même possible, car on ne peut mettre sur le même pied la vérité et l'erreur, le fruit de l'inspiration divine et le produit de la superstition humaine.

Cependant, devant les progrès de l'histoire, il fallut bien reconnaître que des peuples étrangers au christianisme partagaient avec les chrétiens un certain nombre des notions considérées par ces derniers comme fondamentales : la foi à l'existence de Dieu, à la Providence, aux incarnations divines, à la survivance de l'âme, aux rémunérations de la vie future. Ces croyances furent donc regardées, tantôt comme des fragments de la révélation originaire qui se seraient conservés sous le flot des erreurs et des corruptions subséquentes, tantôt comme les manifestations d'un instinct religieux commun à tous les hommes, mais incapable de fournir la pleine vérité, là où il n'était pas complété et rectifié par une intervention directe de la divinité. Dans cette hypothèse, l'étude comparative des religions avait cependant sa raison d'être, qui est de reconstituer la religion naturelle de l'humanité, et même il n'y avait aucun motif de ne pas appliquer à cette étude des procédés exclusivement scientifiques, sous réserve de laisser le christianisme en dehors, sauf comme critérium de valeur.

Parmi les savants qui, dans ces limites, ont apporté à l'étude des religions étrangères le concours de leur intelligence et de leur érudition, il faut mentionner un esprit large et distingué que l'Académie royale de Belgique s'est honorée de compter parmi ses membres : Mgr Charles de Harlez. Il disait, notamment, dans un *Essai sur l'histoire comparative des religions* présenté au Parlement des Religions de Chicago en 1893 : « Rien n'est plus propre que cette histoire à élargir l'horizon intellectuel, à engendrer partout une juste appréciation qui supprime l'enthousiasme irréfléchi, aussi bien que les préjugés injustifiables. Elle enseigne à ne pas s'attribuer le monopole de ce que d'autres possèdent également, et à ne pas employer ainsi des arguments qui endommagent considérablement la cause qu'on veut défendre. Par l'histoire également, chacun acquiert une vue plus raisonnable et

plus scientifique de sa propre croyance. En outre, l'étude comparée des religions, mieux qu'aucune autre étude, enseigne quelles idées sont le patrimoine commun de l'humanité et sont conformes à la réalité, car ce qui est conforme à la nature est vrai (*for real nature is true*). »

De Harlez poussait le respect de la méthode scientifique jusqu'à faire bon marché du rôle attribué aux réminiscences d'un monothéisme primitif, dans la genèse des religions étrangères au christianisme. Un article de sa revue *Le Muséon* — article certainement rédigé sous son inspiration sinon par sa plume — renferme la déclaration suivante : « La croyance à un monothéisme primitif ne porte que sur un temps trop éloigné pour que les recherches historiques puissent jamais l'atteindre.... L'adoration des objets matériels et un état de l'intelligence conforme à cette adoration sont très admissibles par tous pour une époque qui se perd dans la nuit des temps et d'où l'homme se serait successivement élevé, en plusieurs endroits, à des notions plus hautes[1]. »

A cet égard, de Harlez est en avance sur certains libres-penseurs des dernières générations, qui n'ont pas hésité à adopter la thèse du monothéisme primitif, en considérant toutes les religions positives — désormais sans exception — comme des hérésies de la religion naturelle.

Ainsi formulée, l'opinion ne trouve plus guère de défenseurs parmi les historiens indépendants. Néanmoins il s'en rencontre encore parfois qui s'exposent à remettre en question l'autorité même de la méthode comparative, en persistant à rechercher une *via media*. Tel pourrait bien être le cas de M. Louis Jordan, qui occupait naguère la chaire d'histoire comparée des religions à l'Université de Chicago et qui, après avoir personnellement visité les principales universités des deux mondes, en vue d'y étudier sur place l'organisation de l'enseignement consacré à l'hiérologie, a publié sur *La genèse et l'origine de l'histoire com-*

1. *Muséon* de janvier 1887, p. 58.

parative des religions un volume substantiel de 668 pages, aussi intéressant à lire qu'utile à consulter[1].

L'ouvrage, qui débute par une introduction due à un théologien libéral d'Oxford, le Rév. A. N. Fairbairn, comprend trois parties : 1° les *Prolégomènes*, où l'auteur étudie successivement la méthode, la portée et le but de la nouvelle science ; 2° la *Période de préparation*, où sont expliquées les raisons du retard qu'elle a subi dans l'essor général des sciences historiques ; 3° la *Période de développement*, où il nous est parlé de ses fondateurs et de ses maîtres actuels, de ses différentes écoles, de ses sciences auxiliaires, de ses résultats au point de vue spirituel et moral, de son organisation pratique et des institutions qui s'y rattachent, enfin des ouvrages qui s'y rapportent. A cet égard, c'est, croyons-nous, la première bibliographie raisonnée quelque peu complète du sujet qui ait paru jusqu'ici. Quarante-trois notices, publiées en appendice, la plupart d'un réel intérêt ; trois tableaux graphiques et deux *index* très complets ajoutent au mérite de cette publication.

Après avoir justifié en excellents termes l'application de la méthode comparative à l'étude historique des religions, l'auteur n'hésite pas à déclarer que la religion chrétienne doit être comprise dans le champ de la comparaison, car, ajoute-t-il, « aucune religion n'a emprunté davantage, et elle-même a subi de nombreuses et continuelles modifications. » C'est dire qu'il compte se placer à un point de vue entièrement objectif. Cependant cette attitude, si difficile à garder en pareille matière, ressort-elle nettement des chapitres où il décrit les écoles actuelles de l'hiérologie ?

Ces écoles lui apparaissent au nombre de trois :

D'abord l'école de la Révélation, qui enseigne que l'homme a acquis ses idées religieuses par une révélation « extérieure et expresse. » — M. Jordan expose qu'il lui semble inutile de recourir à cette hypothèse pour expliquer l'éveil des aspirations religieuses, même les plus intenses, chez l'homme. D'autre part, fait-il observer, « si certains droits exclusifs sont réclamés au nom du

1. Louis Henry Jordan. *Comparative Religion*, with an Introduction by Principal Fairbairn. 1 vol., Clark, Edinburgh, 1905.

christianisme, les mêmes privilèges seront revendiqués avec une égale bonne foi par des cultes blanchis sous le poids de l'âge avant l'apparition du christianisme. » Au lieu d'une religion révélée, on a découvert l'existence de religions multiples, et « dans toutes, l'erreur et la vérité sont mélangées bien qu'en des proportions diverses. » C'est à cette découverte qu'il attribue surtout le déclin de l'école révélationniste ; témoin, dit-il (et l'argument est bien américain), la diminution constatée dans la vente des livres destinés à en soutenir les vues et, là où ceux-ci avaient déjà pris place dans les bibliothèques, leur rélégation aux rayons supérieurs des armoires.

Je me demande si l'auteur ne fait pas ici trop bon marché de la force conservatrice qui est inhérente aux opinions religieuses. Je veux bien admettre qu'en Angleterre, « si cette école a encore de nombreux et importants défenseurs, le mot Révélation a été tellement élargi qu'en réalité ce n'est plus la vieille citadelle qu'on défend, mais bien les formidables ouvrages avancés dont elle s'est entourée. » Mais est-il bien exact de prétendre que « sur le continent européen elle a presque disparu ? » C'est méconnaître la puissance traditionnaliste dont est imprégnée l'Église romaine.

En général, l'auteur semble un peu trop ignorer le catholicisme, ainsi que les principaux représentants de ses doctrines, comme on peut s'en apercevoir en parcourant sa table des auteurs cités.

Vis-à-vis de l'école révélationniste se dresse, en second lieu, l'école évolutioniste. M. Jordan fait observer que l'évolution n'est pas une doctrine, mais une méthode ; elle repose sur le principe que tous les phénomènes vont du simple au composé, et que les conséquents sont tenus tout entiers dans leurs antécédents naturels, sans qu'il soit nécessaire, pour en expliquer la genèse, de postuler l'intervention d'un agent extérieur. De là, les évolutionnistes déduisent que la religion est partie de fort bas et que, dans aucun cas, ses débuts ne pouvaient être fort en avance sur l'état religieux des peuplades placées actuellement aux rangs inférieurs de l'échelle sociale.

M. Jordan formule à l'adresse de cette thèse les critiques suivantes, qui, de sa part, n'ont pas été sans me surprendre :

1° Les évolutionnistes ne sont pas d'accord sur la première forme de la religion. Pour les uns, c'est le *spiritisme*, « identification des esprits des morts avec les objets naturels » (Herbert Spencer); pour d'autres, le *naturisme*, « culte de n'importe quel objet susceptible de vénération » (Pfleiderer; Allan Menzies); pour certains, le *fétichisme*, « affirmation de la présence d'un élément vivant dans les objets les plus triviaux » (de Brosses, Aug. Comte); pour d'autres encore, l'*animisme*, « animation de n'importe quel objet naturel par un agent qui correspond à l'âme humaine » (Tylor, Tiele). — L'énumération n'est même pas complète; il resterait à y ajouter d'autres institutions religieuses ou pseudo-religieuses, telles que le totémisme, le tabou, la magie, dans lesquelles certains auteurs récents ont cru trouver la source de la religion.

Mais qu'importent ces divergences si elles ne visent que le point de départ et si elles ne peuvent invalider en rien l'affirmation que le premier germe des religions, très rudimentaire dans tous les cas, s'est graduellement développé suivant un processus naturel et conformément à des lois générales qu'il est possible de formuler avec l'aide de la méthode comparative ?

2° M. Jordan laisse entendre que l'évolution serait incapable d'expliquer d'une façon satisfaisante non seulement l'origine mais encore la nature de certains facteurs religieux, à savoir :

a) La conscience religieuse, c'est-à-dire « le désir de connaître et d'invoquer la Divinité ; » *b*) l'apparition et le succès merveilleux des grands réformateurs religieux ; *c*) l'antiquité extraordinaire du monothéisme chez différents peuples ; *d*) la différence entre l'homme et l'animal au point de vue du sentiment religieux ; *e*) le sentiment du péché.

A l'en croire, ces lacunes de l'évolutionnisme seraient comblées par une troisième école que l'auteur qualifie de *composite* ou intermédiaire, pour ne pas dire transactionnelle. Elle vise non pas à galvaniser la thèse d'une révélation primitive, portant sur un certain nombre de vérités religieuses que l'homme aurait été incapable d'acquérir par lui-même, mais à investir l'humanité primitive d'une impulsion spéciale « qui aurait poussé l'homme à se tourner vers la divinité. » Et l'auteur pose la question : « N'y a-t-il pas au moins un indice d'intervention divine directe dans

cette singulière disposition de l'homme qui lui a toujours fait manifester à la fois la capacité et le désir de connaître Dieu? »

Ailleurs (page 245), allant plus loin encore, après avoir déclaré qu' « une révélation formelle n'était certes pas nécessaire pour implanter dans l'esprit de l'homme la notion d'un Etre supérieur, » il ajoute que cependant « de pareilles révélations étaient essentielles pour assurer à cette notion son caractère de clarté et de pureté, ainsi que pour lui permettre d'atteindre son expansion possible et prédéterminée. »

On voit que c'est là tout simplement un retour offensif du système qui attribue la naissance de la religion à l'intervention directe d'une révélation divine, avec cette réserve, si nous comprenons bien la pensée éclectique de l'auteur, que cette intervention se serait plus ou moins exercée par l'organe des fondateurs de toutes les principales religions.

Voyons si cette thèse prétendûment intermédiaire justifie les éloges et les espérances qu'elle inspire à M. Jordan. Il est nécessaire de le suivre pas à pas, sur les différents points où il proclame à la fois l'insuffisance des explications évolutionnistes et la supériorité de la théorie « composite. »

a) *Genèse de la conscience religieuse.* — Il est inutile de rappeler que dans les questions d'origine toutes les solutions scientifiques restent plus ou moins conjecturales. Si les évolutionnistes hésitent quand il s'agit d'expliquer la naissance du sentiment religieux, ce n'est pas faute de pouvoir s'en rendre compte rationnellement. M. Jordan lui-même nous a montré que c'est par embarras de richesses. En réalité, qu'on nous accorde *soit* la personnification des objets naturels (assurée par l'extériorisation arbitraire de la personnalité humaine), *soit* le culte du double, suggéré par les rêves, soit enfin la notion d'un « mana, » ou pouvoir mystérieux, engendré par les « tabous » de l'école sociologique, soit même la simple distinction des phénomènes tenus pour naturels et des phénomènes tenus pour surnaturels ou du moins extraordinaires dans l'esprit du primitif, il devient également possible d'en déduire, en s'appuyant sur l'observation et la logique, la formation des croyances que l'auteur énumère comme éléments fondamentaux de la conscience religieuse.

b) *L'action des grands réformateurs dont l'œuvre est encore debout.* — « Si, écrit-il, la grande Réformation du XVIᵉ siècle, dans son succès rapide, son progrès persistant et ses résultats permanents, peut, avec beaucoup d'apparence de raison, être considérée comme indiquant une préoccupation et une direction de la part d'un pouvoir suprême, une preuve aussi évidente résulte de l'apparition d'Abraham, de Moïse et de Jésus-Christ. » Il faut avouer que, si l'on met à part le fondateur du christianisme, à raison de l'influence qu'il a exercée et qu'il exerce encore, l'auteur n'est guère heureux dans le choix de ses autorités : Abraham est un personnage assez peu historique, et l'on conteste fort qu'il ait été l'auteur d'une révolution religieuse ou, suivant les termes de l'auteur, « l'initiateur d'un grand mouvement historique dans les intérêts du monothéisme. » L'attribution d'un rôle analogue à Moïse laisse supposer tout au moins qu'on tient pour avérée la tradition qui assure au conducteur de l'Exode la rédaction intégrale du Pentateuque. Quant à la Réforme du XVIᵉ siècle, si les catholiques avaient à y voir aujourd'hui l'œuvre d'un agent surnaturel, ce n'est pas Dieu dont ils y entreverraient la main à la suite de M. Jordan.

Du reste, nous devons reconnaître que celui-ci met loyalement sur la même ligne le Bouddha, « dont le système fut une révolte contre le polythéisme de l'Inde » ; Zoroastre, « qui conduisit une révolte analogue contre le polythéisme de la Perse » ; Mahomet, « qui proclama la nécessité d'abandonner une fois pour toutes les dieux multiples, » etc. — Cependant, j'aurais désiré plus de netteté sur le point de savoir si l'auteur entend faire de ces derniers personnages des prophètes directement inspirés par la Divinité, ou bien s'il admet simplement qu'ils représentent de brillants et féconds produits de leur milieu et de leur temps. Dans le premier cas, nous revenons par une voie généralisée aux carrières de la Révélation. Dans le second, je ne comprends pas l'argument qu'il en tire contre l'école de l'évolution.

c) *L'extraordinaire antiquité du monothéisme.* — L'auteur admet ici que la Bible est un recueil « volontairement revisé dans les intérêts du monothéisme. » Aussi s'adresse-t-il de préférence, pour établir sa thèse, à d'autres recueils religieux. Il déclare, en

effet, que « les plus anciennes portions des livres sacrés de l'Egypte, de la Perse et de l'Inde sont forcément monothéistes. » Ai-je besoin de rappeler ici que l'Avesta, comme, du reste, M. Jordan le reconnaît lui-même, est l'œuvre d'une réforme religieuse s'exerçant sur les matériaux du polythéisme ; que l'Egypte, ainsi que les découvertes récentes tendent de plus en plus à le démontrer, a débuté par le polydémonisme et la zoolâtrie, sans la moindre idée d'un Dieu unique ; enfin, que les Védas, dont l'antiquité a été fort restreinte par la philologie sanscrite, apparaissent désormais comme le fruit d'une lente élaboration sacerdotale, en réaction contre les croyances naïves de la masse ? — En tout cas, ce sont là les produits de spéculations métaphysiques qui n'ont rien de primitif.

d) *L'universalité du sentiment religieux parmi les hommes et son absence chez les animaux.* — Ce double fait ne prouve nullement que la religion ait été introduite du dehors, mais simplement que les facultés psychiques de l'homme sont en avance sur celle des animaux ; en d'autres termes, que l'humanité, floraison supérieure de l'évolution, est susceptible de raisonnements et d'émotions qui ne se rencontrent pas dans l'animalité ou du moins qui s'y rencontrent seulement en germe (par exemple, les sentiments du chien envers son maître ; la crainte de l'inconnu, etc.).

e) *Le sentiment du péché*, c'est-à-dire du manquement à certaines règles de conduite. — Nous ne pouvons entrer ici dans une discussion qui nous mènerait trop loin sur les origines de la morale, de l'idée du devoir, de la liberté et de la responsabilité humaines. Je me bornerai à faire observer que, quels que soient les rapports supposés entre la morale et la religion, la genèse de la première peut, aussi bien que celle de la seconde, s'expliquer par la théorie de l'évolution. « L'entêtement de l'homme, soutient M. Jordan, ses refus répétés d'obéir à la loi du juste ne peuvent s'expliquer uniquement comme des survivances. Ses actions sont personnelles et trouvent principalement (*chiefly*) leur origine dans l'homme lui-même. » — Même les partisans les plus déterminés de la liberté humaine — et j'en suis — ne

peuvent plus contester la part considérable que les influences de l'hérédité, de l'éducation et du milieu jouent dans la direction des volontés individuelles. Le sentiment du péché est, en réalité, le malaise qu'on éprouve, lorsqu'on a conscience de s'être laissé entraîner par ces influences à commettre des actes en opposition avec certaines règles établies, soit par l'usage, soit par la raison. Or, des règles de ce genre existent, même dans les sociétés les plus rudimentaires, sous la double forme de coutumes positives et de prohibitions ou *tabous*. Assurément le remords implique l'idée que l'individu possède quelque liberté de choix entre le le bien et le mal. Mais, à tort ou à raison, l'homme s'est cru libre dans une certaine mesure, du jour où il a pris conscience de sa personnalité et a réfléchi sur les mobiles de ses actes. — L'école « composite » nous apporte-t-elle de meilleures solutions?

D'autre part, M. Jordan s'est abstenu de réfuter les thèses suivantes, qui, formulées par C. P. Tiele, un des principaux fondateurs de l'histoire des religions, se présentent presque avec l'autorité de lois :

1° Aux temps préhistoriques, d'après les plus récentes recherches, la civilisation générale ne dépassait pas la culture des sauvages observés de nos jours. Comment s'y serait-il rencontré des croyances, des idées ou des usages religieux approchant de la perfection?

2° Les religions civilisées dont l'histoire remonte le plus haut telles que les religions des Egyptiens, des Mésopotamiens, des Chinois, se montrent, bien plus encore que les religions postérieures, sous l'influence des conceptions animistes ou polydémonistes.

3° La mythologie et la théologie des peuples civilisés se retrouvent presque tout entières dans les idées des peuples sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai, mais sous une forme plutôt non développée et originelle que dégénérée.

4° Les nombreuses traces du culte animiste que présentent les religions les plus élevées s'expliquent parfaitement par la survivance et la renaissance d'idées anciennes[1].

Il me paraît qu'on peut y joindre ces deux ordres de considé-

1. C.-P. Tiele. *Manuel de l'histoire des religions*, traduit par M. Vernes, 1880, p. 10.

rations, empruntés, l'un à la philologie comparée, l'autre à la psychologie infantile :

5° Les racines des termes qui rendent les notions les plus abstraites du sentiment religieux : Dieu, esprit, âme, absolu, infini, etc., exprimaient à l'origine des faits matériels. C'est à la longue que leur signification s'est spiritualisée. Si même on eût enseigné à l'homme primitif des notions plus abstraites ou plus élévées, il eût été aussi incapable que le sauvage d'aujourd'hui d'en saisir le vrai sens.

6° Ce sont encore les raisonnements et les sentiments des sauvages qu'on rencontre chez nos enfants quand leur intelligence commence à s'ouvrir. Peu à peu l'expérience et surtout l'éducation rectifient ces jugements. Or, selon une observation de M. Otto Pfleiderer, le développement que ces deux facteurs font pénétrer en un temps relativement court dans le cerveau de l'enfant grâce à sa possession de dispositions mentales léguées par une longue suite de générations, a dû prendre des centaines et des milliers d'années dans la rude enfance de l'humanité[1].

Toutes ces considérations conduisent, en somme, à appliquer en hiérologie la règle qu'Herbert Spencer a formulée de la sorte pour toutes les sphères de l'évolution individuelle et sociale : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit tenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur, et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification ou une expansion des autres, il est à présumer que c'est bien là leur origine[2]. »

Ce principe est généralement admis dans les recherches comparatives sur l'histoire des autres manifestations de l'activité humaine. Pourquoi ferait-on une exception en ce qui concerne la religion ?

On sait que, suivant Herbert Spencer, le cours de l'évolution va d'une homogénéité confuse à une hétérogénéité cohérente ou, selon une traduction française de cette formule, de la confusion dans l'homogénéité à la coordination dans l'hétérogénéité, — avec tendance croissante vers l'équilibre. Cette loi se vérifie

1. Pfleiderer. *The philosophy of religion on the basis of its history*. Londres, 1888, t. III, p. 4.
2. *Sociology*, t. § I, 146.

dans le monde religieux, si on admet comme point de départ un état de croyances analogue à celui que nous rencontrons parmi les populations incultes. Rien ne ressemble plus, sous le rapport religieux, à un groupe de sauvages qu'un autre groupe de sauvages. Ce sont les mêmes raisonnements, les mêmes sentiments, les mêmes aspirations conduisant à des mythes analogues et à des rites identiques. Sur ce fond commun de croyancees rudimentaires et chaotiques, à mesure que la civilisation se développe, on voit se détacher, comme autant de centres de cristallisation, certains cultes collectifs qui deviendront des religions nationales, considérablement différenciées les unes des autres; alors qu'à l'intérieur même elles s'organiseront progressivement par la spécialisation et la coordination de leurs institutions propres. Là sans doute ne s'arrête point le développement religieux. Les religions, d'abord particularistes, tendent à devenir universalistes dans leur recrutement, et la concurrence religieuse, au lieu de se confondre avec les rivalités nationales, prend désormais pour théâtre le monde entier. Mais en même temps les religions survivantes se rapprochent les unes des autres dans leurs lignes essentielles, et ceux qui ont suivi le mouvement inauguré par le Congrès de Chicago en 1893, peuvent prévoir un état encore plus voisin de l'équilibre, ou, si l'on préfère ce terme, de l'unité, dans lequel les différentes religions en viendraient à se reconnaître réciproquement comme les expressions normales et légitimes des aspirations humaines vers la communion avec le divin. Je ne crois pas qu'il soit possible de pousser plus loin dans ce domaine le procédé qu'Herbert Spencer désigne sous le nom générique d'intégration.

A vrai dire, il ne semble pas que M. Jordan entende prendre définitivement parti entre les trois écoles. « L'école composite, affirme-t-il, est clairement supérieure aux théories mises en avant soit par l'école de la Révélation, soit par celle de l'Evolution. Mais, après tout et au mieux, c'est simplement une théorie. La déclarer définitive, ce serait dépasser la sphère de la Religion comparée. » — Cependant, ne se laisse-t-il pas entraîner par ses préférences personnelles quand il déclare aussitôt : « Selon toutes les apparences actuelles, c'est l'école composite qui a toutes chances de tenir l'avenir (*which bids fair to hold the future*). »

Serait-ce une allusion aux succès grandissants de la psychologie nouvelle qui a mis en lumière l'importance du rôle rempli, dans le développement de notre vie psychique, par les manifestations émotionnelles de la région obscure, aux frontières mal définies, entre les phénomènes inconscients des réactions purement physiologiques et les pensées ou les perceptions conscientes? C'est là que cette école place la source essentielle de la croyance, plutôt que dans la tradition ou le raisonnement; mais, lors même qu'elle attribue aux inspirations religieuses, ainsi engendrées dans la sphère « liminale » de la conscience, une puissance supérieure d'entraînement et même de compréhension spontanée, ce n'est pas au profit d'une révélation extérieure ou originaire. Ainsi que le constate un des psychologues qui ont le plus creusé cette notion, M. J.-B. Pratt, professeur de philosophie au Williams College, les aspirations psychiques, instinctives, mais impérieuses, qui se forment et s'imposent pour ainsi dire à notre esprit, représentent la conscience organique de la race, la forme primaire de notre activité mentale, laquelle, en se précisant et en se diversifiant, est devenue sensation et idéation conscientes, sans que la continuité du développement ait été interrompue en un point quelconque. « Ce processus, écrit-il[1], paraît analogue à celui de l'évolution biologique et peut être exprimé, dans les termes de la fameuse définition de Spencer, comme le remplacement progressif d'une homogénéité indéfinie et incohérente par une hétérogénéité définie et cohérente, à travers des différenciations et des intégrations successives. » Ce qui, bien entendu, n'empêche pas M. Pratt de voir dans ces « expériences religieuses » de l'individu non seulement l'essence, mais encore l'avenir de la religion, « la sagesse raciale ou instinctive souvent supérieure à tous nos raisonnements, » « notre lien avec la vie de l'univers » ou plutôt avec l'énergie mystérieuse dont celle-ci est la manifestation.

J'ajouterai enfin que, même au point de vue où se place M. Jordan, la solution « composite » semble inutile. Le but qu'il s'assigne est d'établir que le développement de la religion est « un procédé d'évolution continu qui se poursuit sous une impul-

1. Pratt. *Psychology of Religious Belief.* New-York, 1907, pp. 15-17.

sion divine (*under divine guidance*). » Or, pour rendre cette thèse admissible, ne suffit-il pas, comme je l'ai dit mainte fois, de combiner la doctrine d'Herbert Spencer — qui place l'Inconnaissable, pris dans le sens de Réalité absolue, à la source de toutes choses — avec la formule si souvent citée de Matthew Arnold, qui assigne comme fin au Pouvoir suprême d'introduire plus de droiture dans l'univers?

Il est possible que M. Jordan n'ait pas voulu dire autre chose. Mais alors, quelle est l'originalité de son école « composite? »

L'auteur a été plus qu'aimable pour l'enseignement que je donne à l'Université de Bruxelles. J'espère qu'il ne m'en voudra pas de lui signaler ce qui me semble les points faibles de son bel ouvrage. —Il nous promet deux volumes subséquents d'égale importance, qui traiteront de l'histoire des religions en elle-même. C'est ici surtout qu'une erreur de méthode serait grave, car elle pourrait compromettre l'autorité et la valeur du véritable monument que l'auteur se propose d'élever à l'histoire comparative des religions.

Un autre écrivain de langue anglaise, bien connu par ses travaux d'érudit et de penseur, M. Frank Byron Jevons, principal du Hatfield College, à Durham, me semble s'être exposé, dans son *Introduction to the History of Religion*[1], aux mêmes critiques que M. Jordan. Je ne connais point d'ouvrage qui résume avec autant de clarté et de logique les conclusions de l'école anthropologique anglaise dans l'histoire comparée des religions. L'auteur expose qu'il y a lieu d'appliquer ici, en premier lieu, les principes et les procédés de l'anthropologie, notamment la méthode comparative. Il accepte sans restriction la thèse d'un animisme primordial, c'est-à-dire d'un état mental où l'homme attribuait à des volontés et par suite à des personnalités calquées sur les siennes tout ce qui lui paraissait doué de vie et même de mouvement. Toutefois, ajoute-t-il avec raison, la personnification n'est pas encore la divinisation, et il faut plutôt voir dans l'animisme une philosophie primitive qu'une religion proprement

1. Un vol. in-8 de 443 pages. Londres, Methuen, 3e édit., 1904.

dite. De même, la croyance à la survivance des défunts, source ou corollaire de l'animisme, lui apparaît comme une simple manifestation de l'idée que l'homme conserve après la mort les facultés et les fonctions qu'il possédait durant la vie. Enfin la magie, où une école récente a voulu voir la source de la religion, lui semble un simple hommage à l'idée que certaines causes produisent invariablement les mêmes effets. Le sauvage admet parfaitement un cours naturel et nécessaire des choses. Ce qui lui apparaît comme surnaturel, c'est exclusivement ce qui déroute ses raisonnements élémentaires et ses prévisions bien ou mal établies. A cet égard, il ne diffère point du civilisé dans sa façon de penser et de sentir. Or, la cause mystérieuse des événements que l'homme préhistorique ne pouvait ni prévoir ni comprendre, le *surnaturel* en un mot, voilà ce qui a dû tout d'abord engendrer en lui le sentiment religieux. Cependant, comme il était incapable de concevoir un *pouvoir* sans imaginer quelqu'un qui pouvait et qui voulait, il en a investi quelques-unes des personnalités imaginaires qu'il entrevoyait dans la nature et il a cherché à nouer avec certaines de ces puissances une alliance qui devrait lui permettre de vaincre les puissances hostiles.

Quels furent ces premiers dieux? M. Jevons fait observer qu'avant de constituer des familles, les hommes ont partout vécu en clans, c'est-à-dire en petits groupes d'assistance mutuelle où l'on entrait soit par droit de naissance, soit au moyen d'une adoption caractérisée par l'échange du sang. Or, l'homme primitif considérait les espèces animales et même végétales comme formant chacune un clan analogue aux clans humains. Chacun de ceux-ci se choisissait donc une espèce avec laquelle il contractait alliance, qu'il s'engageait à respecter et même à soigner, enfin qu'il finissait par considérer comme descendant d'un même progéniteur et qu'il investissait du pouvoir surnaturel dont il cherchait anxieusement les dépositaires.

Tel est le totémisme, dont M. Jevons, adoptant les vues de MM. Frazer, Andrew Lang, Robertson Smith, etc., croit retrouver la trace chez tous les peuples de la terre et dont les diverses applications lui servent à expliquer non seulement l'origine de la plupart des institutions religieuses, mais encore celle de la vie pastorale et agricole. Dans cet état d'esprit, chaque clan ne

vénère que le type animal ou végétal dont il se croit descendu; mais on y admet parfaitement que les autres clans possèdent chacun leur *totem*. Quand donc plusieurs clans s'unissent pour former une tribu ou une nation, leurs dieux ou bien se juxtaposent, ou bien se fusionnent. Dans le premier cas, on a le polythéisme, comme chez les Indo-Européens; dans le second, la monolâtrie, comme chez les Sémites[1].

Il y aurait bien quelques réserves à faire en ce qui concerne l'universalité et même la priorité du totémisme. Celui-ci implique la notion d'espèce, et l'on peut se demander jusqu'à quel point c'est là une idée de primitifs. Quoi qu'il en soit, je n'hésite pas à reconnaître que les déductions de l'auteur sont très logiques, non moins que suggestives, et que, dans l'état conjectural des raisonnements sur l'origine de la religion, elles n'ont rien de contraire aux exigences les plus rigoureuses de la méthode scientifique.

Mais pourquoi, arrivé à ce point, M. Jevons tourne-t-il court, en prétendant que le totémisme est déjà un phénomène secondaire, la dégénérescence d'une forme « supérieure » où l'homme aurait eu plus directement, quoique plus vaguement, la perception d'une personnalité divine et où il aurait tenu cette perception pour une révélation surnaturelle, « sans que nous puissions affirmer comme impossible ou même improbable que pareille révélation ait été faite, même à l'homme primitif? » C'est ce que suggérait également Charles de Harlez; mais celui-ci du moins ne cherchait pas à le démontrer; il se bornait à en faire une déduction de sa foi. M. Jevons, au contraire, se livre ici à une dialectique des plus étranges, en vue d'établir la vraisemblance de sa thèse. Il commence par affirmer qu'aucun peuple connu n'a

1. M. Andrew Lang, dans un de ses derniers ouvrages (*The Making of Religion*. London, 1901), soutient également que l'homme aurait partout débuté par la conception rudimentaire d'un Dieu personnel : le primitif, raisonnant par analogie sur sa propre faculté de fabriquer des armes et des outils, en aurait déduit que, derrière tous les phénomènes dont il n'était pas l'auteur, se trouvait un producteur, et ce fabricateur universel, il l'aurait supposé analogue à l'homme, bien que doué de forces supérieures. Mais pourquoi l'homme, raisonnant sur ce qui se passait dans son propre milieu, aurait-il cru à un producteur unique, plutôt qu'à des producteurs nombreux et divers? Ensuite, on ne s'explique pas dans cette hypothèse comment l'homme en serait venu à attribuer directement des personnalités quasi humaines à tous les corps de la nature qui lui paraissaient doués de vie et de mouvement.

passé du polythéisme au monothéisme et que, par conséquent, là où se rencontre la vénération d'un Dieu personnel unique — et elle ne se rencontre, ajoute-t-il, que « dans l'exemple unique et solitaire des Juifs » — elle ne peut avoir le polythéisme comme antécédent. Polythéisme et monothéisme proviendraient donc d'une même forme rudimentaire qui aurait évolué ici dans un sens progressif, là dans un sens régressif. Quelle a été cette forme? Evidemment, ce devrait être la monolâtrie totémistique, — s'il faut s'en rapporter à toute la démonstration précédente de l'auteur. — Celui-ci ne va-t-il pas jusqu'à déclarer que « même le culte de Jahveh est le résultat d'une fusion entre plusieurs cultes, nous reportant à une époque où chaque clan adorait un seul dieu conçu sous la forme de la plante ou de l'animal offerts en sacrifice? »

Eh bien, pas du tout; ce serait trop simple! Reproduisant contre la conclusion que le monothéisme serait sorti du totémisme monolâtrique, l'argumentation qu'il avait employée à etablir que le polythéisme n'a pu engendrer le monothéisme, mais cette fois sans les présomptions qu'il produisait sur ce point à l'appui de ses vues, il soutient, tout à coup, que le monothéisme n'a pas pu sortir du totémisme et que ces deux formes de culte représentent forcément les dérivés d'une troisième, à laquelle il réserve les qualificatifs de monothéisme « simple et amorphe. »

L'homme aurait débuté par la vénération de la *personnalité* divine, et c'est plus tard que la majorité des clans aurait conçu cette personnalité sous l'aspect d'un totem animal ou végétal, alors que les ancêtres des juifs auraient passé directement à la forme supérieure du monothéisme (p. 413). Et pourtant dans ses premiers chapitres, l'auteur nous a nettement fait comprendre que si l'homme a personnifié la puissance surnaturelle, c'est par analogie avec les personnalités imaginaires dont, *déjà alors*, il avait peuplé la nature (pp. 21 et suiv.).

M. Jevons se débat ici parmi les antinomies auxquelles sont fatalement condamnés ceux qui veulent réconcilier à tout prix le progrès scientifique avec la tradition religieuse. Comme l'écrivait M. l'abbé Klein, dans la récente enquête du *Mercure de France*, il importe que « la paix ne se cherche plus dans le con-

cordisme, mais dans la démarcation des domaines. » Le conseil est surtout opportun au point de vue historique, et c'est peut-être pour l'avoir oublié que le livre de M. Jevons, bien que parvenu à sa troisième édition, n'a pas trouvé en Angleterre ni surtout à l'étranger, — malgré l'originalité incontestable de ses vues, l'enchaînement de ses déductions et la pénétration de ses analyses psychologiques, — le retentissement obtenu par d'autres ouvrages de l'école anthropologique et folk-loriste anglaise, comme ceux de MM. Tylor, Lang et Frazer.

Il est difficile de rappeler les essais de conciliation entre les points de vue traditionnels de l'orthodoxie et l'application de la méthode évolutionniste à l'histoire de la religion, sans s'occuper du mouvement qui a eu pour principaux initiateurs, au sein de l'Eglise romaine, les défenseurs du catholicisme dit moderne, MM. Blondel, Houtin, Loisy, Le Roy, etc. Pour les représentants de cette école, les traditions religieuses, et même les dogmes, figurent des idéalisations de données historiques, des constructions de foi qui ont un caractère providentiel, en tant qu'elles répondent aux besoins d'une époque déterminée[1]. La science et la foi se meuvent ainsi dans des sphères absolument distinctes, et la seconde ne peut jamais être une entrave aux progrès de la première. Il y a là, en somme, une nouvelle application du procédé du symbolisme, c'est-à-dire de la méthode qui permet de donner à n'importe quelles traditions ou quelles assertions un sens conforme aux exigences progressives de la conscience et de la raison. Nous n'avons pas à examiner quels peuvent être les points faibles de ces procédés sur les terrains de la logique et de la philosophie proprement dite. Mais au point de vue historique, ils ne peuvent qu'encourager la conception du développement religieux comme une évolution continue, et les publications mêmes de M. l'abbé Loisy établissent suffisamment qu'ils respectent la liberté d'examen en ce qui concerne l'histoire des religions. D'autre part, il semble

1. Marcel Hébert. *L'évolution de la foi catholique.* Paris, 1905.

bien, comme le constate M. Marcel Hébert, qu'ils sauvegardent suffisamment « le droit de la conscience religieuse à s'affirmer par les mythes au moyen desquels elle se suggestionne, s'excite, s'exalte au bien. » Toutefois, la virulence de l'opposition qu'ils ont soulevée parmi les coreligionnaires de leurs promoteurs et la condamnation formelle qu'ils ont encourue de la part de la suprême autorité ecclésiastique, ne me paraissent leur laisser que des faibles chances d'avenir, étant donné que, pour les esprits étrangers à l'Eglise, cette intéressante tentative constitue tout au plus un circuit inutile.

Il me reste à dire quelques mots d'une théorie ou plutôt d'un aphorisme qui ne rentre pas, à proprement parler, dans les thèses transactionnelles dont je m'occupe ici, puisqu'il n'implique nullement la réalité d'une Révélation, mais qui n'en réclame pas moins un privilège pour ceux qui ont admis cette réalité... dans le passé. L'auteur bien connu d'un brillant et synthétique ouvrage sur la *Philosophie des sciences sociales*, M. René Worms, vient de donner les conclusions de son traité dans un dernier volume où, définissant l'attitude de la sociologie devant les problèmes de la religion, il proclame l'insuffisance de l'école « objectiviste, » qui regarde les phénomènes religieux du dehors[1]. « Nous ne comprenons jamais nos semblables, écrit-il, que par analogie avec nous-mêmes. Comment donc nous représenter leur religion, si nous sommes étrangers à toute religion? Un historien véritable des religions qui n'aurait jamais vécu d'aucune vie religieuse serait aussi inconcevable qu'un historien des beaux-arts qui n'aurait jamais éprouvé aucune émotion esthétique. »

Le rapprochement ne me paraît point irréprochable. Sans doute, on ne chargera pas un aveugle de critiquer un salon des beaux-arts ni un sourd-muet de comparer Beethoven à Wagner. Mais, pour s'acquitter de ces fonctions, est-il nécessaire d'avoir été soi-même peintre ou compositeur? S'il était indispensable, pour comprendre les manifestations religieuses, d'avoir « à un

1. René Worms. *Philosophie des sciences sociales*, t. III. *Conclusions des sciences sociales*. Paris, 1907, pp. 169-171.

moment quelconque de son existence cru en un dogme et pratiqué des rites, » comme le dit l'auteur, alors il faudrait interdire à l'ethnographe l'étude des sauvages, parce qu'il n'a jamais partagé leur état d'esprit, ou au juriste celle des classes délinquantes, s'il n'a pas lui-même quelque forfait sur la conscience, enfin à l'historien, en général, l'utilisation des matériaux offerts par les sociétés et les institutions défuntes. Max Muller avait naguère laissé entendre qu'on n'était pas capable d'étudier une religion si on ne connaissait à fond la langue de ses fidèles, et qu'en tout cas nul ne pouvait appliquer utilement aux phénomènes religieux la méthode comparative, à moins de s'être préalablement assimilé les principes de la linguistique comparée. Cette prétention a été relevée avec raison par M. Andrew Lang ; elle s'expliquait par la pensée que la religion ou plutôt la théologie d'un peuple dépendait et même dérivait de son langage.

La thèse de M. Worms — sur laquelle il a le bon esprit de ne pas trop insister — ne pourrait être généralisée sans remettre en question toute la science sociologique, qui, comme il le prouve lui-même, se fonde principalement sur l'emploi de la méthode objective. Il a raison de soutenir que : « en face de la religion, l'attitude qui convient au sociologue, c'est une indépendance qui n'exclut pas nécessairement la sympathie. » Mais cette sympathie n'est pas forcément écartée par une étude impartiale et essentiellement objective des phénomènes religieux. J'estime au contraire, qu'elle en est le plus souvent la conséquence inévitable. En tout cas, il n'y a point de meilleur remède pour nous guérir de nos préventions antireligieuses aussi bien que de nos préjugés religieux.

Il n'était pas loin de la vérité l'émule de M. Homais qui combattait, en 1885, au Conseil municipal de Paris, l'institution d'un Musée d'histoire des Religions, en disant : « On a pu faire une curieuse observation sur l'état successif des opinions des personnes qui se livrent à ces études approfondies et exclusives des religions passées. Au premier abord elles croient se livrer seulement à la recherche des matériaux destinés à combattre les superstitions contemporaines ; puis souvent, elles s'éprennent de ces civilisations, de ces mythes, de ces dogmes, et elles arrivent à des conclusions opposées à leur point de départ et aux idées

qui les ont animées[1]. » — Je ne sache point que l'étude comparative des religions ait jamais mené ou ramené personne à la croyance dans l'authenticité des révélations védiques, bouddhiques, mazdéennes, mahométanes, juives ou même chrétiennes. Mais elle en a certainement conduit beaucoup à juger ces cultes avec plus d'impartialité, à rechercher avec plus de sympathie ce que chacun d'eux peut renfermer de bon et de vrai, enfin à mieux concevoir la Religion elle-même, sous la diversité de ses formes toujours en évolution, comme un élément naturel de l'esprit et un puissant adjuvant de l'idéal. C'est peut-être le cas de répéter l'adage : un peu de science nous écarte du divin, un peu plus de science nous y ramène.

1. Procès-verbaux des séances du Conseil municipal de Paris, 1885, t. I, séance du 16 mars.

IX

LE CONGRÈS DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS A OXFORD[1]

On se rappelle la sensation produite en 1893 par la réunion, à Chicago, d'un Congrès international qui s'intitulait le Parlement des Religions. Il ne visait rien moins qu'à mettre en contact dans une même enceinte les représentants des principales religions, « afin qu'ils y exposent à tour de rôle quelles œuvres leur foi a produites ou suggérées pour l'amélioration du monde; quelles lumières la Religion peut projeter sur les problèmes du travail, sur les questions d'éducation et les conditions complexes de la société moderne; enfin, quels éclaircissements elle peut apporter dans les matières d'intérêt vital traitées par les autres Congrès de l'Exposition universelle. » — Chaque religion était, en outre, invitée à faire connaître la façon dont elle concevait sa propre histoire et ses rapports avec la Divinité.

Il est à remarquer que presque tous les cultes contemporains se rendirent à cette invitation. Même les catholiques des Etats-Unis furent représentés par leurs principaux dignitaires[2] et l'on y vit également figurer des libres-penseurs qui ne relevaient d'aucune organisation ecclésiastique, côte à côte avec des juifs, des guèbres, des mahométans, des brahmanes, des bouddhistes, des

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*, décembre 1908.
2. La question avait été portée devant la réunion des archevêques des Etats-Unis, en octobre 1892. Voici comment M. Bonet-Maury rapporte, dans son consciencieux volume *Le Congrès des Religions à Chicago* (Paris, Hachette, 1898), la solution qui fut donnée à l'incident : « D'abord ce furent les objections conservatrices. L'Eglise pouvait-elle se mêler à pareille aventure? Pouvait-elle se mettre sur un pied d'égalité avec les protestants, pis encore, avec les païens? — Mais alors un vieil archevêque se leva et dit : « Saint Paul était un grand fou. Pourquoi n'a-t-il pas agi en bon catholique respectable et n'est-il pas resté chez lui? » — Ce mot heureux et juste fit tomber les préventions. »

shintoïstes et des confucéens. Il était entendu que chacun aurait pleine liberté de parole, à condition de respecter les convictions de ses voisins. Presque personne n'en abusa, et le compte-rendu constate que la bonne harmonie ne cessa de régner au cours des dix-huit séances tenues par ce concile sans précédent.

Aussi songea-t-on à renouveler l'expérience. Dans son discours de clôture, le Rév. Lloyd Jenkins avait suggéré une nouvelle réunion du « Parlement » pour la première année du vingtième siècle, dans l'antique cité sainte des Hindous, à Bénarès. Cependant l'Inde était un peu loin, et une occasion plus favorable parut se présenter à l'occasion de l'Exposition universelle qui devait se tenir à Paris en 1900. Il fallait néanmoins s'assurer de la bonne volonté de l'Eglise catholique. Malgré les efforts de quelques jeunes abbés, soutenus par la sympathie avouée d'hommes tels que le cardinal Gibbons, alors en visite à Rome ; Mgr Keene, venu tout exprès d'Amérique ; le Père Didon, le vicomte de Meaux, M. Georges Picot ; en Belgique, Mgr de Harlez, etc., l'épiscopat français rejeta l'idée du Congrès avec une énergie qui mit bientôt fin à tout espoir d'obtenir même la neutralité du pouvoir ecclésiastique. Force fut donc de renoncer au projet qui, jusqu'ici, n'a été repris nulle part.

Cependant le Parlement des Religions — en dehors même de l'influence considérable qu'il a exercée par sa démonstration pratique de cette vérité que toutes les religions ont certaines bases communes et qu'elles peuvent trouver un terrain d'entente pour favoriser les progrès de la culture morale — a laissé derrière lui plusieurs organisations qui incarnent d'une façon heureuse quelques côtés de son programme. C'est tout d'abord la *World's Fair Religious Parliament Extension* qui, actuellement présidée par le philosophe et littérateur américain, M. Paul Carus, s'est donné pour but de poursuivre l'œuvre du Parlement avec le concours d'hommes appartenant à toutes les formes et à toutes les nuances d'opinion ; — le *Congrès du Christianisme libéral et progressif*, qui a repris l'œuvre du « Parlement » dans des conditions plus modestes, en se limitant aux esprits libéraux des principales confessions chrétiennes[1], — enfin le *Congrès de*

1. Ce Congrès, qui tient des assises périodiques et publie d'intéressantes annales, semble sorti directement du Congrès des sciences religieuses (*reli-*

l'histoire des Religions, qui eut sa première session à Paris en 1900, sa seconde à Bâle en 1904, et qui vient de tenir sa troisième à Oxford, en septembre 1908.

L'histoire des Religions n'est pas une branche entièrement neuve des sciences historiques; mais c'est seulement à une époque récente qu'elle a été abordée, dans un esprit véritablement objectif, avec des méthodes rigoureusement scientifiques. Ce qui ne veut pas dire qu'elle ne puisse favoriser certains objets poursuivis par le Congrès de Chicago : non seulement une connaissance plus exacte des diverses religions, mais encore une détermination plus positive de ce que les religions ont en commun; une vue plus claire du rôle à jouer par les facteurs religieux dans l'évolution des sociétés; enfin, des habitudes de tolérance réciproque et même de sympathie mutuelle, entre gens accoutumés à contempler les mêmes vérités sous des angles différents. On peut, — sans se refuser à voir l'influence indirecte de la grande réunion de Chicago dans la multiplication récente des chaires d'histoire des religions parmi les centres universitaires, même orthodoxes, des Etats-Unis, — se demander jusqu'à quel point cette réunion eût été possible, si les progrès de l'histoire n'avaient déjà habitué les divers groupements religieux à se voir un peu les uns les autres tels qu'ils sont réellement.

D'autre part, l'histoire des principales religions, favorisée par les découvertes archéologiques de la seconde moitié du XIX^e siècle, avait pris, dans les dernières décades, de tels développements qu'un peu partout s'accentuait le besoin d'un échange de vues et d'un rapprochement de conclusions entre les investigateurs de ses différents domaines. Dès lors, il était logique de se deman-

gionwissenschaftlich) qui s'est tenu à Stockholm en 1897; mais ce dernier avait été lui-même inspiré par les précédents de l'assemblée de Chicago; bien qu'il ne se soit guère occupé que du christianisme et que les études de religion comparée n'y aient tenu qu'une place restreinte (Voir le compte rendu de M. Anathon Aall dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1897, t. II, p. 265).

der si, à défaut d'un Congrès des Religions, l'Exposition universelle de 1900 ne pouvait réunir au moins un Congrès de l'histoire des Religions. La différence est aisée à saisir : à Chicago, les membres siégeaient comme délégués, ou du moins comme représentants d'Eglises déterminées. Dans un Congrès d'histoire, les membres se rencontrent simplement comme représentants des diverses branches de la science historique — sans bien entendu que le second point de vue exclue forcément le premier.

Un Parlement des Religions à Paris eut peut-être quelque peu détonné, surtout en temps d'Exposition universelle. Il n'en était pas de même d'un Congrès historique voué à l'étude des problèmes religieux. On sait que la capitale de la République française a été dotée, dès 1886, par M. René Goblet, alors ministre de l'Instruction publique, d'une section religieuse, qui, annexée à l'Ecole des Hautes-Etudes, offre tout un faisceau de cours consacrés à l'histoire des principaux cultes, indépendamment de la chaire générale d'histoire des Religions fondée en 1880 au Collège de France. Ajoutons que Paris, en plus des trésors archéologiques exhibés dans ses musées, possède, également depuis 1880, grâce à la générosité de M. Guimet, le seul organe de langue française exclusivement voué à l'hiérographie en dehors de toute préoccupation dogmatique : la *Revue de l'histoire des Religions*. Dans ces conditions, on n'aurait pu trouver un meilleur centre pour un premier contact entre tous ceux qui se préoccupent de cette nouvelle branche des études historiques.

L'idée était si naturelle qu'elle surgit spontanément de plusieurs côtés. Dès le printemps de 1898, je m'en étais ouvert au directeur de la *Revue de l'histoire des Religions*, Jean Réville, ce large et sympathique esprit dont la science et la religion déplorent également la fin prématurée. Il me répondit qu'il s'en occupait déjà avec ses collègues de l'Ecole des Hautes-Etudes et qu'il allait précisément solliciter l'adhésion des principaux hiérographes de l'étranger, notamment de MM. Max Muller en Angleterre, Tiele en Hollande, Pfleiderer en Allemagne. Un Comité d'organisation ne tarda pas à se constituer, sous la présidence d'Albert Réville, qui, malgré ses quatre-vingts années sonnées, occupait encore avec verdeur la chaire du Collège de France. — Tous ces pionniers de l'hiérographie ont aujourd'hui

disparu. Mort aussi, et prématurément, comme Jean Réville, son collègue Léon Marillier, qui fut avec lui l'âme de cette première organisation !

Dans les derniers jours de 1898, le Comité lançait une circulaire où le but du Congrès était ainsi défini :

« Le Congrès projeté est de nature purement historique. L'Histoire des Religions, qui a pris au XIX^e siècle son plein développement, a sa place marquée dans la grande revue des conquêtes de l'esprit humain, où sera dressé pour le XX^e siècle le bilan du siècle finissant. Elle est appelée à fournir des contributions chaque jour plus importantes à notre connaissance du passé de l'humanité et à jeter une lumière toujours plus vive sur les problèmes moraux et sociaux.

« Il est à désirer que tous ceux qui ont à cœur ses progrès apprennent à se connaître réciproquement. Il est de leur intérêt de se concerter sur les voies et moyens de lui donner une plus large place dans l'enseignement des Universités et de traiter ensemble certaines questions spécialement à l'ordre du jour. Il y aurait profit pour tous ceux qu'isolent les uns des autres leurs études particulières, à se trouver pour quelques instants réunis sur ce terrain commun de recherches scientifiques.

« La Commission espère que les amis de l'Histoire des Religions, historiens, théologiens, philologues, sociologues, ethnographes, folk-loristes, répondront en grand nombre à son appel et que les maîtres de tous les pays apporteront un concours efficace à la réunion. »

Le Congrès devait se subdiviser en huit sections respectivement consacrées aux branches suivantes : I. Religions des non civilisés; II. Religions de l'extrême-Orient; III. Religions de l'Egypte; IV. Religions dites sémitiques; V. Religions de l'Inde et de l'Iran; VI. Religions de la Grèce et de Rome; VII. Religions des Germains, des Celtes et des Slaves; VIII. Religion chrétienne.

En même temps paraissait un règlement provisoire dont l'article 7 portait : *Les travaux et les discussions du Congrès auront essentiellement un caractère historique. Les polémiques d'ordre confessionnel ou dogmatique sont interdites.* — Cette disposition, qui n'a cessé de régir les travaux du Congrès et qui en

indique bien le caractère purement scientifique, peut se passer de commentaires. « Depuis vingt ans, écrivait Jean Reville[1], nous pratiquons dans notre *Revue* de pareilles conditions : nous réunissons ainsi des collaborateurs appartenant à toutes les confessions religieuses, sans qu'il y ait jamais eu de ce chef la moindre difficulté sérieuse entre eux et nous. Nous avons donné ainsi la preuve expérimentale que le concours d'hommes animés d'opinions et de tendances très différentes est possible pour l'étude désintéressée et absolument libre de la vérité historique, même lorsqu'il s'agit de la vie religieuse de l'humanité. »

Le Congrès, présidé par Albert Réville, s'ouvrit le 3 septembre et dura jusqu'au 8. Il comprenait 324 membres, dont la plupart suivirent assidûment les séances, malgré les distractions de l'Exposition. Outre les travaux les plus importants, lus en séance plénière, une quarantaine de mémoires furent communiqués et discutés dans les diverses sections. Je ne puis, ici, que renvoyer le lecteur aux *Actes* du Congrès qui ont paru au cours de 1902 en deux volumes respectivement de 296 et 491 pages (Paris, Leroux).

Il avait été décidé que le Congrès se réunirait désormais tous les quatre ans. La session de 1904 se tint à Bâle, du 30 août au 2 septembre ; elle compta 322 adhérents. Les travaux n'y furent ni moins sérieux, ni moins suivis qu'à Paris, comme on peut s'en convaincre par les *Verhandlungen*, publiées, l'année suivante, à Bâle, par les secrétaires, MM. A. Bertholet et Ernest Möller[2]. Le président était le Dr Conrad von Orelli, professeur à l'Université de Bâle.

Avant de se séparer, le Congrès de Bâle avait formé un Comité international, comprenant deux Français, un Suisse, un Allemand, un Anglais et un Belge, en lui confiant le choix de la localité où se tiendrait la réunion suivante. Ce Comité ne tarda pas à être saisi pas un de ses membres, le professeur V. Carpenter, principal de Manchester College à Oxford, d'une invitation à tenir dans cette dernière ville la session de 1908. Il s'empressa d'accepter. Oxford possède depuis longtemps, dans le monde des

1. *Revue de l'Histoire des Religions*. 1898. t. II. p. 407.
2. *Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel*. 1 vol. in-8 de 382 pages. Bâle, Helbing, 1905.

congrès, une réputation d'hospitalité qui en rend le séjour particulièrement agréable aux savants de tous pays. D'autre part, les conditions dans lesquelles se produisait cette invitation faisaient augurer favorablement des dispositions désormais professées dans le principal centre universitaire de la Grande-Bretagne envers une science qui y avait été longtemps traitée avec froideur sinon avec hostilité; bien que l'histoire et la religion eussent toujours figuré à Oxford, — chacune de leur côté, — parmi les préoccupations dominantes.

Il faut se rappeler que, jusqu'en 1854, l'Université n'était accessible qu'aux anglicans. Les Collèges étaient exclusivement aux mains de l'Eglise officielle. S'il surgissait parmi les professeurs ou les étudiants des mouvements intellectuels ou sociaux, c'était d'ordinaire au profit des réactions religieuses, aussi bien que politiques.

Toute la polémique anglaise de la première moitié du XIXe siècle est pleine d'amères récriminations à ce sujet. Matthew Arnold surnommait Oxford : *The home of lost causes*, « le foyer des causes perdues. » — Le premier coup de pioche fut l'abolition de la profession de foi anglicane imposée aux étudiants. Ensuite vint l'autorisation accordée aux dissidents de fonder à leur tour des Collèges où se donnerait une instruction conduisant à l'obtention des diplômes. Les catholiques, les méthodistes, les unitaires ne tardèrent pas à profiter de l'autorisation ; alors que, même dans les anciens Collèges, l'enseignement s'ouvrait largement à l'esprit moderne. Cependant le libre-examen était toujours tenu en défiance par la majorité, comme on put s'en apercevoir plus ou moins, lorsque les conférences Hibbert prétendirent soumettre toutes les religions indistinctement au même traitement scientifique[1].

Aujourd'hui cette défiance semble avoir fait place à la sympathie. Sans doute, les autorités de certains collèges se sont maintenues dans une abstention systématique ; mais, en général,

1. Je dois cependant mentionner ce souvenir personnel que, lorsqu'en 1891 j'eus terminé au Manchester College d'Oxford, sous les auspices de la fondation Hibbert, ma série de conférences, où j'avais traité de l'Evolution de l'Idée de Dieu d'après l'Anthropologie et l'Histoire, ce fut un chanoine de l'Eglise anglicane, aujourd'hui haut dignitaire ecclésiastique, qui se leva pour m'adresser les remerciements de l'assistance.

le Congrès a trouvé un accueil qui a dépassé l'attente même de ses organisateurs. A de rares exceptions près, ceux des Collèges qui ne lui ont pas ménagé des réceptions officielles, se sont largement offerts pour héberger quelques-uns des membres.

J'ai moi-même reçu la plus gracieuse hospitalité dans le vieux et pittoresque Collège de Lincoln, où l'on m'avait réservé le confortable appartement du chapelain, alors en vacances : à côté d'une chambre à coucher fort simple, suivant l'usage général à Oxford, un élégant salon, qui témoigne, de goûts intellectuels — à la fois bibliothèque et cabinet de travail, — encadré de panneaux en vieux chêne, avec une large fenêtre en encorbellement, d'où la vue embrasse les frais ombrages du jardin. Plus loin — au delà du mur d'enceinte, sous la flèche élancée de l'All Saints Church, les pierres tombales d'un ancien cimetière, dont les occupants seraient bien surpris s'ils pouvaient entendre tout ce qui se débite dans l'Oxford d'aujourd'hui ; — sans cependant qu'au fond ils dussent en être nécessairement atteints. — A la vérité, le libre-examen a fait brèche dans l'antique organisation universitaire ; mais on s'accorde à reconnaître que le sentiment religieux y a gagné en largeur et en spiritualité ce qu'il a perdu en asservissement à la lettre d'une orthodoxie officielle et superficielle, comme celle qui régnait chez les anglicans pendant le dix-huitième siècle et la première partie du dix-neuvième.

Le fonctionnement matériel du Congrès ne laissa rien à désirer, grâce à l'intelligente et inlassable activité du Comité local, dans lequel il faut citer en première ligne, pour leur talent d'organisation, MM. les professeurs Percy Gardner, Estlin Carpenter et B. P. Grenfell. Près de 600 souscripteurs avaient envoyé leur adhésion. Non seulement les Iles Britanniques, mais encore la plupart des autres pays civilisés — à l'exception de la Péninsule ibérique et de l'Amérique latine — étaient représentés sur cette liste par des noms qui font autorité dans les différentes branches de l'hiérographie[1]. L'Asie avait envoyé des Japonais,

1. Parmi les étrangers, je mentionnerai, pour la France, MM. Paul Alphandéry, Bonet-Maury, Guimet, Moret, Salomon Reinach, Toutain ; pour l'Allemagne; les universitaires suivants : MM. Paul Deussen (Kiel), Robert Eisler (Feldafing), Golther (Rostock), Hillebrandt (Breslau), Jacobi (Bonn), J. Jolly (Wurzbourg), Lincke (Iéna), F. Loofs (Halle), K.-Th. Preuss et Richard Meyer (Berlin), Titius (Gottingen), von Dobschütz (Strasbourg) et le baron F. von

des Chinois, des Ceylandais, des Hindous, des Parsis, qui connaissaient de première main le bouddhisme, le confucianisme, le mazdéisme, le védisme et même l'islam. Quant à nos propres compatriotes, j'y ai rencontré, notamment, MM. Franz Cumont et Louis de la Vallée Poussin (de l'Université de Gand), M. P. Colinet (de l'Université de Louvain), M. Jean Capart (du Musée du Cinquantenaire), ce dernier délégué du gouvernement belge. MM. Cumont et Capart avaient été choisis par le Comité organisateur comme vice-présidents, le premier dans la section des religions classiques, le second dans celle des religions égyptiennes. On avait bien voulu me demander de présider une section nouvellement créée pour les travaux relatifs à la portée et à la méthode (*Method and Scope*) de l'histoire comparative des Religions.

De nombreux journaux étaient représentés — entre autres le *Times*, le *Standard*, le *Daily News*, le *Daily Telegraph*, le *Morning Post*, le *Journal des Débats*, etc., sans oublier les feuilles locales, — par des correspondants qui tous firent œuvre de compétence réelle dans leur appréciation des travaux du Congrès.

Je ne m'étendrai pas sur la partie sociale ou récréative du programme. Les excursions habituelles aux Congrès avaient été remplacées — sans que personne l'ait regretté — par des réceptions à l'Hôtel de Ville ; dans les deux Musées d'Oxford : l'*Ashmolean* et l'*Oxford Museum*, de réputation européenne ; enfin, dans une demi-douzaine de Collèges, dont les autorités nous offrirent, pendant l'intervalle des séances, des « thés » et même des « cafés, » avec tout ce que comport cette forme d'hospitalité en Angleterre. On conçoit que ces réunions — où ne manquait mêmes pas le photographe de rigueur — présentaient autant de charme que d'originalité, dans le merveilleux décor architectural

Bissing (Munich) ; — pour la Suisse, les professeurs Berthollet et von Orelli (Bâle), Montet et Oltramare (Genève) : — pour l'Italie, le prince de Teano ; — pour le Danemark, le professeur Valdemar Schmidt ; — pour la Suède, le professeur N. Söderblom ; — pour la Russie, le Dr Anitchkoff ; — pour la Finlande, le professeur Hiriô Hiru ; — pour la Hongrie le professeur Ignace Goldziher ; — pour la Hollande, M. J. J. M. de Groot ; — pour les Etats-Unis, les professeurs Morris Jastrow et Leuba (Philadelphie), Mark Baldwin et Haupt (Baltimore), Charles Lanman (Harvard), L. H. Jordan (Chicago), enfin le docteur Paul Carus.

d'un moyen âge adapté aux exigences de la culture moderne — ce qui est bien le symbole de l'Oxford contemporain; — outre qu'elles offraient l'occasion de se rencontrer et de s'entretenir personnellement à des gens qui n'avaient sympathisé jusque-là que par l'échange de leurs publications, portant sur les mêmes sujets et trahissant les mêmes prédilections.

Après nous avoir fait les honneurs des bibliothèques, des chapelles, des réfectoires et autres *halls* qui constituent parfois de vrais bijoux archéologiques, on nous laissait errer à notre fantaisie dans le labyrinthe des cours et des *quadrangles*, tout tapissés de vignes vierges, déjà empourprées par les premières atteintes de l'automne, ou bien cheminer sous les ombrages séculaires des jardins et des parcs qui ont abrité tant de générations de penseurs et d'érudits. Que de groupes pittoresques, où des costumes exotiques tranchaient sur un curieux mélange de toilettes claires, de redingotes noires, de soutanes sombres et de toges multicolores! J'avise un bouddhiste de Ceylan, à la tête entièrement rasée, portant avec élégance la robe jaune des moines cinghalais. Comme je le félicite de l'aisance avec laquelle je l'ai entendu s'exprimer en anglais, il me répond : « Rien d'étonnant, je suis Ecossais; mon nom originaire est Mac...; j'arrive de Ceylan, où j'ai passé cinq années dans un monastère après ma conversion au bouddhisme. » — Un peu plus loin, comme contraste, plusieurs bouddhistes, visiblement japonais de race, qui circulent sanglés dans un costume européen fraîchement issu du meilleur faiseur. Mais ici rien n'étonne : c'est bien une réunion cosmopolite dans un cadre historique.

II

L'Université avait mis à la disposition du Congrès le véritable Palais, affecté aux examens sous la dénomination modeste de *Examination Rooms*. C'était un local idéal pour une assemblée aussi nombreuse qui devait trouver à la fois le moyen de se réunir en séance plénière et de se subdiviser en sections siégeant parallèlement, sans oublier les aménagements complémentaires :

salles de conversation et de lecture, vestiaire, cabinets de toilette, bureau d'informations, etc. Une salle spéciale, avec lanterne à projections, était à la disposition des intéressés.

La session s'était ouverte le 15 septembre, à 9 heures du matin, avec le cérémonial usité en Angleterre. Le chancelier de l'Université, Lord Curzon, ancien vice-roi des Indes, devait nous souhaiter la bienvenue; un accident de voiture assez sérieux l'en empêcha au dernier moment. Il fut remplacé par le Pro-Chancelier, qui rappela comment, il y a plus d'un demi-siècle, une des illustrations d'Oxford, le professeur Jewett, avait soutenu l'opinion, alors fort audacieuse, qu'il était impossible d'étudier en eux-mêmes le christianisme et le judaïsme sans les mettre en rapport avec les autres religions. — Après quelques paroles du professeur Gardner, qui exposa, en termes très heureux, le but et le caractère international de la réunion, MM. Guimet et von Orelli exprimèrent les remerciements des délégués officiellement accrédités près du Congrès par les gouvernements et les académies de l'étranger. Le président honoraire, Edw. B. Tylor, le vénérable anthropologue connu de tout le monde savant, présenta alors à l'assemblée le président effectif, Sir A. C. Lyall, ancien fonctionnaire anglo-indien, dont les beaux travaux sur les croyances et les coutumes de l'Inde ont rendu tant de services aux ethnologues comme aux indianistes.

Sir A. C. Lyall avait choisi comme discours d'ouverture un sujet délicat, qu'il traita d'une façon magistrale : « Les relations de la Religion et du Pouvoir civil chez les peuples du Vieux Monde. » — Tour à tour il montra la Grèce faisant de la religion une dépendance des institutions politiques; Rome disciplinant le polythéisme pour transformer le culte en auxiliaire de l'Etat; le christianisme renversant ces termes pour mettre les forces de l'Etat au services des dogmes; l'Islam renforçant encore cette subordination; la Chine, de son côté, reprenant sous une nouvelle forme le point de vue de l'empire romain; enfin, l'Inde réalisant pratiquement la séparation des deux domaines, avec une netteté qui s'est encore accentuée depuis que les Anglais y appliquent d'une façon absolue la neutralité religieuse des pouvoirs publics; — sans cependant que cet indifférentisme

gouvernemental, vers lequel tendent aujourd'hui, ainsi que le constate l'orateur, tous les peuples de l'Occident, ait en rien altéré ou même compromis parmi les indigènes les sources de la ferveur religieuse.

Immédiatement après la séance, les sections se réunirent dans leurs locaux respectifs.

Cent trente-deux mémoires avaient été adressés au Comité d'organisation pour être répartis entre les neuf sections où ils devaient être lus par leurs auteurs et éventuellement discutés par l'assistance. Comme la session ne devait durer que du mardi au vendredi, on comprend que ce n'était pas trop de deux et même de trois séances par jour. Cependant, ni l'assiduité, ni l'attention ne fléchirent, grâce sans doute à la division du travail, qui permettait à chaque membre de se renfermer dans les travaux de sa spécialité. L'inconvénient de ce système était pou ceux qui s'intéressaient à diverses branches et qui auraient désiré entendre plusieurs communications fixées à la même heure dans différentes sections. Il était, d'ailleurs, assez difficile de tracer entre les sections une ligne de démarcation absolue ; c'est ainsi que nombre de travaux se rapportant aux antécédents ou aux premiers développements des religions historiques auraient pu tout aussi bien être assignés à la section déjà encombrée des Religions inférieures ou à celle des Religions comparées. D'autre part, pour faire place, dans chaque séance, à deux ou trois communications, il avait bien fallu limiter les dimensions des mémoires à 2.000 mots ; leur lecture à une demi-heure et les observations des auditeurs à cinq minutes par tête. On ne pouvait guère, dans ces conditions, s'attendre à des discussions approfondies et, bien que certains travaux aient provoqué des commentaires dignes d'être recueillis, il n'y a pas trop lieu de déplorer qu'aucune mesure n'eût été prise pour perpétuer le souvenir de ces débats écourtés. Le Congrès, en somme, est une institution consultative plutôt que délibérante.

Le Comité avait réservé, pour être lues en séance plénière, quelques communications qui se recommandaient spécialement par l'intérêt de leur sujet ou le nom de leur auteur. C'est ainsi qu'à la dernière séance, M. le docteur Evans, le célèbre explorateur de la Crète, et notre compatriote M. Franz Cumont,

obtinrent grand succès, le premier avec un mémoire sur la « Religion crétoise, » le second sur « l'Influence religieuse de l'Astronomie dans le monde antique romain. » Au cours des autres séances générales, nous eûmes occasion d'applaudir les communications de M. von Orelli sur « la Sagesse religieuse commune à Israël et aux peuples voisins ; » de M. Gennadius sur « Galanus, le brahmane grec ; » de M. Macdonnell sur « l'Art religieux du Bouddhisme, » et de M. Percy Gardner sur « les influences grecques dans l'art religieux du nord de l'Inde. »

Le reste des séances générales fut occupé par la lecture des *addresses* des vices-présidents chargés respectivement de diriger les travaux des neuf sections. Ces « addresses » étaient imprimées d'avance et distribuées à l'ouverture de la séance, ce qui permettait à l'auditoire de suivre plus facilement l'orateur, surtout quand il s'exprimait dans une langue peu familière à la majorité. Il y avait, en effet, trois langues officielles : l'anglais, le français et l'allemand.

Un écueil des réunions scientifiques, où chacun traite le sujet qu'il lui plaît, dans les limites d'un programme nécessairement fort large, c'est que les communications n'abordent souvent que des points isolés et qu'ainsi les arbres empêchent de voir la forêt. En vue d'atténuer l'inconvénient, les organisateurs avaient demandé aux neuf membres choisis pour présider les sections, de résumer dans une vue d'ensemble l'état actuel des études qui concernaient leur subdivision. — L'expérience a démontré que cette combinaison renfermait encore un autre avantage : en imposant aux rapporteurs de se tenir à un point de vue objectif, elle devait les amener forcément à réagir contre les aperçus trop souvent systématiques des mémoires où chaque auteur a pleine latitude pour donner carrière à ses idées favorites. Fait significatif, la plupart des présidents sectionnaires, sans s'être donné le mot, consacrèrent une partie de leurs observations à mettre leur auditoire en garde contre un excès de déductions et de généralisations auquel ils ne furent pas toujours sans sacrifier eux-mêmes, quand ils étaient délivrés de leur responsabilité présidentielle.

Les deux attitudes sont d'ailleurs justifiables et jusqu'à un certain point nécessaires pour le progrès de la science. Ce pro-

grès, comme la marche de toutes choses, n'est-il pas le résultat de deux forces opposées : la force centrifuge, tendant à multiplier les hypothèses hardies qui ouvrent à l'intelligence une voie nouvelle, mais qui, dans l'enthousiasme de leurs découvertes, arrivent à en exagérer la portée et le rôle; la force centripète, qui représente le travail de l'esprit critique appliquant avec rigueur toutes les méthodes dont il dispose, pour distinguer dans chaque système le vrai du faux, avec toutes les nuances intermédiaires ? Supprimez la première : c'est la stagnation ; supprimez la seconde, c'est l'éparpillement.

On comprend qu'il m'est impossible d'analyser ici plus de cent mémoires, uniquement connus par quelques comptes rendus de journaux, en attendant la publication à peu près intégrale des travaux du Congrès, promise par le Comité organisateur. Quant à donner simplement les titres des communications avec le nom de leurs auteurs, on ne me saurait aucun gré de cette longue et sèche énumération. Je me bornerai donc à quelques courtes observations générales sur les rapports des présidents et sur la physionomie de chaque section.

Dans la première section (*Religions of Lower Culture*), le président, M. Hartland, a exposé qu'aucune science n'a fait, au cours des dernières années, plus de progrès que l'anthropologie et que, parmi les subdivisions de cette science elle-même, aucune n'a fourni des résultats plus suggestifs que l'examen et la comparaison des religions inférieures ; comme exemples, il a cité les enquêtes poursuivies sur les rapports de la magie avec la religion et sur la présence, chez les primitifs, de la foi à l'existence d'un Etre « relativement suprême. » Entre la thèse de M. Frazer, qui conclut à l'antériorité de la magie et celle de M. Andrew Lang, qui soutient la priorité du sentiment religieux, M. Hartland, après avoir montré que l'état actuel de nos connaissances relatives aux races non civilisées ne permet pas d'arriver à des conclusions aussi absolues, suggère une solution intermédiaire à laquelle, pour ma part, je suis d'autant plus disposé à me rallier que je l'ai moi-même déja esquissée, il y a cinq ans lorsque j'ai analysé les vues des deux écoles antagonistes : « Magie et religion, conclut M. Hartland, procèdent de la même racine ; je pourrais dire, sont les deux faces d'une même médaille.

Du niveau le plus bas au plus élevé de la culture humaine, elles peuvent être décrites comme inséparables. »

La section a consacré une grande partie de son temps à des communications de MM. Jevons, Marett et Clodd, qui portent précisément sur cette controverse et qui ont donné lieu, comme il fallait s'y attendre, à des débats parfois assez animés.

Les travaux de la seconde section (*Religions of the Chinese and the Japanese*) ont été plus calmes, sinon aussi fournis. Le président, un savant sinologue de Cambridge, M. le professeur H. A. Giles, rappela que l'origine de la Religion chinoise est des plus obscures. Il semble que les Chinois aient vénéré d'abord Tien, le firmament visible qui, en dépit de son caractère naturiste, récompensait déjà le bien et punissait le mal. Plus tard s'introduisit un dieu personnel, Ti, qui se fusionna avec son prédécesseur, et on eut ainsi une sorte de monothéisme greffé sur l'animisme et la nécrolâtrie. Vint alors Confucius, qui se refusa à discuter les problèmes relatifs à la vie future et enseigna que le devoir envers Dieu consistait dans le dévouement au prochain. — Quant à la religion nationale du Japon, le shintoïsme, elle était beaucoup plus imprégnée de magie, et elle ne s'ouvrit jamais au monothéisme, tout en inculquant une morale rudimentaire.

Malgré l'exemple donné par le président dans le choix de son sujet, c'est surtout le bouddhisme contemporain qui occupa l'attention de la section, grâce peut-être à la présence et au concours de plusieurs bouddhistes japonais. La Chine ne donna lieu qu'à une seule communication due à M. le professeur de Groot (de Leyde) sur le Taoïsme, la troisième grande religion de l'Empire du Milieu.

Dans la troisième section (*Religion of the Egyptians*), M. Flinders Petrie, l'heureux explorateur qui a annexé plusieurs millénaires à ce que nous connaissions, il y a vingt ans, du passé le plus lointain de la culture égyptienne, ne s'est pas contenté de résumer en quelques pages l'état actuel des études sur les croyances de l'Egypte antique, mais il nous a encore montré comment il fallait aborder le sujet, en nous débarrassant tout d'abord du préjugé qui faisait croire à l'immobilité et à l'identité de la religion égyptienne dans la suite des âges. — N'exagère-t-il

pas, lorsque, à la suite de l'école évhémériste, il veut retrouver dans la mythologie des Egyptiens, surtout l'écho de vicissitudes nationales et politiques? De même, il m'effraye tant soit peu, lorsqu'il prétend démêler dans les lamentations et les prophéties des écoles hermétiques, des allusions aux désastres religieux amenés par la conquête perse du VI[e] siècle avant notre ère, plutôt que des écrits inspirés, quelque huit ou neuf siècles plus tard, par la lutte des derniers défenseurs du paganisme contre l'intolérance du christianisme vainqueur.

Cette section n'a produit qu'un nombre restreint de mémoires, parmi lesquels une communication remarquée de M. Jean Capart, où, à propos de certaines statuettes funéraires, il a laissé entrevoir des idées de nature à modifier considérablement la conception courante de l'eschatologie égyptienne.

La quatrième section (*Religion of the Semites*), que présidait un savant américain, M. le professeur Morris Jastrow, a donné à celui-ci l'occasion de nous faire passer en revue les importantes découvertes réalisées, depuis dix ans, dans les différentes branches des études sémitiques. Il y a spirituellement pris à partie l'école récente, qui, à l'encontre de ce qui se passe chez les égyptologues, veut retrouver, dans toutes les traditions religieuses et même historiques, l'écho d'une astrologie primitive, née sur les bords de l'Euphrate. En même temps, il nous prémunissait contre la tendance à « faire du neuf, » qui a amené récemment certains exégètes hollandais à saper tout l'édifice si laborieusement élevé par l'exégèse biblique, depuis le jour déjà lointain où l'on s'est avisé de conclure que l'emploi simultané des deux termes Jahveh et Elohim impliquait une dualité de narrateurs. — « Une religion qui unit toute l'humanité, dit-il en terminant, n'a jamais existé et pourra toujours rester un rêve de visionnaire, mais le trait naturel qui fait de toute l'humanité une seule famille, c'est la croyance dans l'invisible et dans l'inconnu, exprimée sous une infinie variété de formes. L'étude des religions sémitiques constitue une démonstration spécialement frappante de cette vérité, non seulement parce que des centres de la culture sémitique sont issues les trois religions qui ont embrassé toute la circonférence du globe, mais encore parce que les phases de la pensée et de la pratique religieuses par lesquelles ont passé les groupes sémi-

tiques, représentent bien les principales variétés de foi, en commençant par une matérialisation des pouvoirs vaguement sentis ou plus clairement reconnus et s'élevant à la spiritualisation de ces mêmes pouvoirs. »

Les travaux de cette section ont été particulièrement fréquentés, ce dont on ne peut s'étonner quand on se rend compte de l'intérêt qui s'attache aux études bibliques, surtout chez les peuples protestants. Ils s'en fallut même de peu qu'une des communications ne mît le feu aux poudres. C'était la thèse, historiquement assez fantaisiste, de M. Paul Haupt, tendant à établir que Jésus n'appartenait pas à la race sémitique. L'honorable professeur de Baltimore a naturellement soulevé l'ire non seulement de quelques critiques orthodoxes, mais encore des juifs érudits qui flairaient dans sa dissertation, non sans raison peut-être, un certain parfum d'antisémitisme. Heureusement le tact du président maintint la discussion dans des limites courtoises.

La cinquième section (*Religions of India and Iran*) possédait, comme président, M. Rhys Davids, dont les nombreux travaux ont tant contribué à approfondir, non moins qu'à vulgariser la connaissance du bouddhisme méridional. Son *address* était surtout un excellent résumé bibliographique de tous les ouvrages importants qui ont paru, dans les dernières années, sur les religions de l'Inde et de la Perse. Dans cette section, très laborieuse et très suivie, c'est encore le bouddhisme qui a tenu la corde, avec MM. Louis de la Vallée Poussin, Charles Lanman, Paul Oltramare, A. da Silva, les « bikshous » Metteyya et Ananda Coomaraswamy, Mme Foley Rhys Davids, etc. Les savants allemands s'en sont tenus surtout aux études védiques et brahmaniques, où ils occupent incontestablement le premier rang. Les Jainas et les sectes plus récentes de l'hindouisme ont été étudiés par divers membres que qualifiaient leur naissance ou leur séjour dans l'Inde. L'Iran a été plus négligé, bien qu'Oxford possède des iranistes de première force, à commencer par M. le professeur Lawrence H. Mills.

La sixième section (*Religions of the Greeks and the Romans*) était présidée par M. Salomon Reinach, que nous n'avons pas besoin de présenter à nos lecteurs. Dans une adresse suggestive,

bien qu'un peu courte, et débitée d'ailleurs en excellent anglais, le président confessa en ces termes qu'on avait agi peut-être un peu vite, en chantant un *De Profundis* sur les anciennes méthodes d'exégèse : « Bien que la méthode anthropologique gagne encore du terrain, j'ai été frappé, dans les derniers temps, des symptômes d'une réaction contre l'usage extensif des documents anthropologiques et de la méthode comparative, en vue d'élucider les problèmes de la mythologie grecque et romaine à l'aide d'explications cherchées dans les croyances des sauvages. Il est possible que des futures recherches et une appréciation plus compréhensive de la masse des documents littéraires puissent conduire à la conclusion que l'orphisme, aussi bien que le totémisme, sont devenus un dada, et même un dada fourbu (*a hobby and an overridden hobby too*). Conscient de les avoir moi-même enfourchés, je n'éprouve aucune disposition à m'en excuser, ni à me renier moi-même; mais ce que l'histoire nous enseigne sur la rapide croissance et le non moins rapide déclin des systèmes, doit toujours être présent à notre esprit, quand nous croyons avoir touché le fond de la vérité. » Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Quelques modes de penser qu'un prochain avenir nous réserve, il semble impossible que le terrain si bien exploré par Mannhardt, Mac Clellan et Robertson Smith, puisse jamais être considéré comme un monde de fantaisie et être abandonné par la science au dilettantisme. Des faits ont été rassemblés; des parallélismes tracés par milliers, que ne peut anéantir aucune évolution scientifique. »

Les mémoires lus dans cette section ont été aussi variés que brillants. Peut-être la période classique a-t-elle été tenue quelque peu à l'écart, mais nombre de communications intéressantes se sont rattachées aux phases qui l'ont précédée et suivie — sans oublier cette curieuse « religion minoenne » que M. Evans et ses collaborateurs ont exhumée dans l'île de Crète. — Notons, en passant, que M. Toutain a lu ici un mémoire sur « le Totémisme dans le monde antique, » où, comme il fallait s'y attendre d'après ses travaux antérieurs, il se place à un point de vue assez divergent de celui qui avait prévalu parmi les anthropologues de la première section.

La septième section (*Religion of the Germans, Celts and Slavs*)

est celle qui a fourni le moins de travaux, malgré la faveur dont les études celtiques jouissent en Angleterre. Le rapport inaugural du président, Sir John Rhys, un spécialiste dans cette branche, a fait ressortir avec une modestie méritoire combien il est difficile de reconstituer les croyances des anciens Bretons, devant la pauvreté de nos sources, qui se composent exclusivement de matériaux empruntés d'une part à la toponymie et à la littérature celtique, cette dernière déjà imprégnée de christianisme; d'autre part à l'archéologie gauloise, fortement altérée par le contact avec le paganisme classique. Sur les cinq mémoires lus dans cette section, il n'y en avait qu'un seul consacré à la religion des Germains et autant à la religion des Slaves.

La huitième section (*Christian Religion*) eut plus de succès. Le Président, le Rév. W. Sanday, d'Oxford, ouvrit les travaux par un excellent résumé bibliographique où il avait groupé les publications importantes de la dernière période, d'après les idées nouvelles qu'elles avaient respectivement introduites dans le vaste sujet des origines et des développements du christianisme. Il va sans dire que, dans ces conditions, l'orateur ne pouvait guère nous développer ses opinions personnelles. Là cependant où il les a laissé entrevoir, il l'a fait avec le tact et la discrétion qu'on pouvait attendre d'un critique aussi mesuré. Je mentionnerai seulement son assertion que si la science doit rejeter, dans son état actuel, toute influence directe exercée par l'Inde sur la genèse du Christianisme, on ne peut plus cependant repousser *a priori* la possibilité de certaines infiltrations bouddhiques dans les traditions des premiers siècles chrétiens.

C'est surtout dans cette branche qu'on pouvait craindre l'invasion de la polémique. Il n'en a rien été, et, mieux encore que n'importe quelle autre section du Congrès, le groupe des études sur le christianisme a prouvé la possibilité de la neutralité scientifique dans l'étude des questions religieuses, — comme le philosophe qui démontrait le mouvement... en marchant. — Cependant la principale discussion y a porté sur un des problèmes les plus controversés de l'exégèse du Nouveau Testament : si c'était l'idée morale ou la conception millénaire qui constitue le fonds essentiel du christianisme primitif.

La neuvième section (*Method and Scope*) — où j'étais person-

nellement confiné par mes fonctions — avait surtout à s'occuper de questions de méthodologie.

Pour ce qui concerne l'histoire proprement dite des diverses religions, la méthode n'est autre, en réalité, que la méthode générale des sciences historiques. Mais, à côté de l'histoire des religions, il y a l'histoire *de la Religion*, c'est-à-dire la recherche des lois suivant lesquelles les phénomènes religieux se produisent et se coordonnent. Ici non seulement il y a lieu d'employer la méthode comparative pour suppléer aux lacunes de la documentation historique, mais il faut encore faire appel aux méthodes spéciales de sciences, telles que l'ethnographie, le folk-lore, le préhistorique, la linguistique comparée, la psychologie, la sociologie.

C'est le rôle de ces « sciences auxiliaires » que je me suis efforcé d'exposer succinctement dans mon *address*, tout en y montrant également comment ces diverses disciplines doivent être rappelées à leur fonction uniquement adjuvante, lorsque chacune à son tour prétend expliquer seule tous les phénomènes religieux et faire de la religion une simple province de son empire.

Ma thèse n'offrait rien de bien nouveau ; mais, s'il faut s'en rapporter aux commentaires des journaux, elle a eu, dans ses modestes proportions, l'heur de répondre aux sentiments dominants de l'assemblée. « C'est dans cette direction, — en concluait notamment le *Times* du 21 septembre — que se trouve l'avenir du Congrès, s'il veut essayer de rapprocher les religions au point de vue historique. »

Cependant, si l'on était préparé, comme l'indique l'organisation même de la nouvelle section, à distinguer entre l'histoire générale des religions et l'histoire comparative de la religion, ou, suivant les dénominations que j'ai proposées, entre *l'hiérographie* et *l'hiérologie*, il semble que, chez certains esprits, une confusion existait encore entre « l'hiérologie » et ce que j'ai demandé de nommer *l'hiérosophie* ou, en d'autres termes, la philosophie de la Religion. L'histoire comparative des Religions repose sur une phénoménologie, c'est-à-dire qu'on s'efforce d'y grouper les phénomènes religieux d'après leur ressemblance interne, afin de dégager de ce groupement les lois mêmes de leur genèse et de leur développement. Quant à la philosophie

de la religion, elle comprend plutôt les tentatives en vue de formuler les conséquences logiques qu'entraîne, dans le domaine religieux, a conception raisonnée de nos rapports avec Dieu et l'Univers. Ainsi comprise, la philosophie religieuse — qu'il ne faut pas confondre avec la théologie — constitue la troisième et dernière branche de la Science des Religions. Mais, si elle appartient encore au domaine de la science et particulièrement de la psychologie, elle sort entièrement de celui de l'histoire.

Dans une séance générale que j'eus l'honneur de présider au Congrès de Paris, un membre avait soulevé le point de savoir si le programme des sessions futures ne devait pas s'ouvrir aux questions de philosophie religieuse. Léon Marillier et moi, nous combattîmes cette proposition, en alléguant qu'à faire ainsi une place aux études philosophiques, si importantes qu'elles fussent, on risquait d'altérer le caractère essentiellement historique de nos Congrès, et elle fut repoussée à une forte majorité.

A Bâle, la distinction fut assez bien respectée. Mais, à Oxford, l'idée s'était répandue que la création de la nouvelle section avait pour objet d'offrir un asile à tous les problèmes religieux exclus, par leur généralité, des sections consacrées à l'étude des religions particulières. Nous eûmes ainsi plusieurs communications dont je n'hésite pas à reconnaître la haute valeur philosophique, mais qui, comme je trouvai l'occasion de le faire observer dans les félicitations que j'adressai à leurs auteurs, me paraissent quelque peu sortir de notre cadre. On peut certes rouvrir la question de savoir s'il n'y a pas avantage à établir une section de philosophie religieuse au cours des sessions prochaines; mais, dans l'affirmative, il serait peut-être opportun d'y consacrer une subdivision spéciale, en abandonnant la neuvième section aux questions de méthode et de synthèse, comme celles qu'ont traitées à Oxford, avec un incontestable talent, M. Louis Jordan, « des Rapports entre la Religion comparée et l'Histoire des Religions; » M. Söderblom : « Les Triades sacrées; » M. Hobhouse : « Des aspects sociologiques de la Religion; » etc.

III

La séance finale se tint le vendredi 18. Elle fut naturellement consacrée à l'expression des remerciements si largement mérités par les organisateurs, les autorités de la Cité et de l'Université, les administrateurs des Collèges et même les particuliers qui nous avaient accueillis avec tant d'empressement et de sympathie. Tous les orateurs constatèrent le succès du Congrès, succès qui s'était affirmé à la fois par le nombre des adhérents et par l'importance des communications. Abordant ensuite les questions d'ordre administratif, l'assemblée décida de laisser encore une fois à sa Commission internationale le soin de désigner le siège de la prochaine session fixée à 1912.

Jusqu'ici, deux villes ont été mises en avant : Hambourg et Bruxelles. Je ne dissimulerai pas que tous mes vœux sont pour cette dernière. Sans doute, nous n'avons ni le milieu, ni le cadre, ni les ressources d'Oxford. Si pourtant on prend en considération le personnel de nos quatre Universités, de notre Académie, de nos Musées, ainsi que des nombreuses Sociétés où se groupent nos compatriotes qui s'occupent d'archéologie, d'ethnographie, de folk-lore, etc., il est certain que la Belgique peut fournir un contingent susceptible de faire bonne figure dans n'importe quel Congrès voué aux sciences historiques et, en particulier, à l'étude objective des phénomènes religieux. A quoi il convient d'ajouter que notre pays, de par sa situation géographique et son caractère cosmopolite, est depuis longtemps la terre promise des conférences et des progrès.

Reste le problème de l'organisation, et ici il ne faut pas se dissimuler que nous avons d'abord une question importante à résoudre. Il s'agit de savoir si, vivant en Belgique, nous pouvons compter sur le concours des savants orthodoxes, tout au moins de ceux qui ont assisté aux précédentes sessions du Congrès. Celui-ci a montré de plus en plus que, conformément à son programme d'origine, il entendait se maintenir strictement sur le terrain neutre de la recherche scientifique, et il n'est personne,

parmi ses organisateurs, qui songe à lui enlever ce caractère. Dès lors, pourquoi ne pourrait-on renouveler à Bruxelles ce qui s'est fait à Paris, à Bâle et à Oxford? Nous sommes assez profondément divisés sur certains terrains pour ne pas perdre l'occasion de montrer qu'il reste encore des domaines où tous les amis de la science peuvent se rencontrer dans leurs recherches, sinon dans leurs conclusions.

L'article qui précède était entièrement composé quand on m'a transmis une livraison de la revue catholique : *Etudes publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus*, où l'un de ses collaborateurs, qui a dû assister au Congrès d'Oxford, M. Frédéric Bouvier, consacre également une étude aux résultats de cette réunion. C'est une analyse rédigée à un point de vue particulier, bien qu'avec courtoisie, et sans trop de sévérité. J'en dirai autant de divers passages où l'auteur me prend quelque peu à partie. Il critique notamment ma définition de la méthode comparative, en tant que j'assigne pour but à celle-ci « de suppléer à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution dans une race ou une société par des faits empruntés à d'autres milieux ou à d'autres temps. » Il ajoute qu'il y reviendra dans une prochaine livraison. C'est son droit et je lirai ses critiques avec intérêt. Mais pourquoi n'accepterait-il pas de venir les reproduire dans une assemblée de spécialistes où du choc des opinions peut jaillir un peu plus de lumière, sans se borner à la publicité d'un recueil où il n'atteint guère que des convertis? — Il veut bien accorder au Congrès d'Oxford « d'avoir eu sa raison d'être, à côté d'autres Congrès analogues; d'avoir été vraiment, au moins partiellement, ce qu'il voulait, ce qu'il devait être, un Congrès d'histoire des Religions et non un Congrès de religion comparée, ni surtout un Parlement des religions ou un Congrès d'irréligion. » — Que le prochain Congrès ait lieu à Bruxelles ou n'importe où, nous pouvons rassurer M. Bouvier à l'égard de sa crainte que l'institution ne devienne exclusivement « un Congrès de religion comparée avec triple accent sur la dangereuse épithète. » La Méthodologie comparative n'y réclamera, comme à Oxford, qu'une section sur neuf ou dix, et j'estime, avec M. Bouvier, qu'il faut prendre des précautions pour que ses travaux n'envahissent pas les sections destinées à l'étude des religions particulières. Je demanderai seulement, comme je l'ai fait plus haut, qu'on protège à son tour l' « *hiérologie* » contre l'envahissement de l' « *hiérosophie,* » dût-on assigner une section spéciale à la philosophie de la religion.

X

LES SCIENCES AUXILIAIRES DE L'HISTOIRE COMPARÉE DES RELIGIONS[1]

Le Comité d'organisation a bien voulu me demander d'ouvrir nos travaux par quelques remarques sur l'état actuel des études qui ressortent spécialement de cette section.

Un point dont nous devons nous assurer en premier lieu, c'est si nous sommes d'accord sur la nature et les limites de notre domaine. L'histoire comparée des Religions n'est qu'une branche de la Science des Religions. Celle-ci comprend tout d'abord deux grandes subdivisions que je vous demanderai la permission d'appeler respectivement l'*hiérographie* et l'*hiérologie*, en appliquant ici une distinction analogue à celle qui différencie l'ethnographie de l'ethnologie, ou, en termes plus généraux, la description de la synthèse.

L'hiérographie a pour objet de décrire toutes les religions connues et d'en retracer le développement respectif. L'hiérologie cherche à établir les rapports de concomitance et de succession entre les phénomènes religieux, en d'autres termes, à formuler les lois de l'évolution religieuse. Cette synthèse est plus fréquemment appelée histoire comparative des Religions, ou, plus simplement, Religion comparée. Je n'y ai pas d'objection, pour ma part, d'autant que cette expression a l'avantage de mettre en évidence la méthode essentielle dont fait usage l'hiérologie : la méthode comparative, où l'on supplée à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une

1. Mémoire lu en assemblée générale au troisième Congrès de l'Histoire des Religions, réuni à Oxford en 1908 (*Transactions of the third international Congress for the history of Religions*, vol. II. Oxford, 1908).

institution, dans une race ou une société, par des faits empruntés à d'autres milieux ou à d'autres temps. Cependant, il doit être entendu que la comparaison n'est pas tout et que, si nous comparons, ce n'est pas seulement pour constater en quoi les religions se ressemblent et se séparent, mais encore et surtout pour tirer de ces rapprochements l'explication à la fois de leurs divergences et de leurs similitudes.

Dira-t-on que c'est là, en réalié, de la philosophie, de l'*hiérosophie?* Je crois pouvoir réserver cette appellation aux tentatives pour formuler les conséquences logiques qu'entraîne, dans le domaine religieux, la conception raisonnée de nos rapports avec Dieu et l'Univers. Ainsi comprise, l'hiérosophie constitue une troisième branche de la Science des Religions. Elle renferme en effet un élément subjectif, dont elle ne peut faire abstraction, tandis que l'hiérologie, ou, comme l'a appelée M. Chantepie de la Saussaye, la phénoménologie religieuse, doit conserver le caractère objectif des sciences qui s'inspirent exclusivement des faits; on ne lui demande pas ce qu'il est raisonnable de croire, mais comment les hommes en sont venus à croire et à pratiquer certaines choses.

C'est de la « religion comparée » que je voudrais spécialement m'occuper ici, parce que les questions concernant les différentes branches de l'hiérographie seront traitées, et avec plus de compétence, dans les sections qui leur sont spécialement consacrées.

L'hiérologie présuppose l'hiérographie, mais embrasse une sphère plus large; d'abord parce qu'elle remonte au delà de l'histoire pour rechercher les commencements des croyances et des institutions qui apparaissent déjà toutes formées au début des temps historiques; ensuite parce qu'elle complète la méthode historique avec les méthodes déductives et comparatives en usage dans les diverses subdivisions de l'anthropologie, notamment dans la psychologie, l'ethnographie, le préhistorique, le folk-lore, la philologie et la sociologie.

Toutes ces sciences envisagent les phénomènes religieux au point de vue de l'objet particulier qu'elles poursuivent respectivement; mais, par cela même, elles fournissent des matériaux à l'hiérologie, dont elles guident, contrôlent et, au besoin, cor-

rigent les conclusions, lorsque celle-ci s'aventure sur un terrain de leur compétence.

Je voudrais esquisser, ici, les services qu'elles ont rendu de nos jours aux tentatives pour reconstituer le développement religieux de l'humanité et même pour éclaircir la question des origines de la religion; quitte à examiner, en même temps, s'il n'y a pas lieu de rappeler à leur fonction de « sciences auxiliaires » celles d'entre elles qui prétendraient résoudre seules tous les problèmes religieux, en faisant de l'hiérologie une simple province de leur empire.

I. *De l'Ethnographie.*

L'ethnographie nous renseigne sur l'état moral et social des populations non civilisées; par suite, nous fait connaître les rites et les croyances des peuples qui n'ont jamais eu d'histoire.

Les populations non civilisées du globe se partagent en un certain nombre de groupes ethniques dont il convient d'étudier successivement les manifestations religieuses. On ne peut mieux faire, à cet égard, que d'adopter la classification proposée par Albert Réville dans son ouvrage sur les religions des non civilisés. I. *Les Noirs d'Afrique :* (a) Nègres, (b) Cafres, (c) Hottentots, (d) Bosshimans. II. *Les autochthones des deux Amériques :* (a) Esquimaux, (b) Peaux-Rouges, (c) Caraïbes, (d) Tribus brésiliennes, (e) Gaycourous et Abipones, (f) Charruas et Puelches, (g) Patagons, (h) Fuégiens, (i) Araucans. III. *Les Océaniens :* (a) Polynésiens, (b) Mélanésiens, (c) Micronésiens, (d) Australiens, (e) Tasmaniens, (f) Dayaks et Andamans, (g) Madécasses. IV. *Les Finno-Tartares :* (a) Sibériens, (b) Lapons et Finnois. — Peut-être conviendrait-il d'ajouter deux subdivisions, comprenant l'une les sauvages de l'Inde et de l'Indo-Chine, l'autre les Aïnos du Japon.

On a mis en question la valeur et même la véracité des témoignages fournis par l'ethnographie. Certains voyageurs semblent n'avoir cherché dans leurs observations que la confirmation d'idées préconçues. De plus, même avec une parfaite bonne foi,

il n'est pas facile de se faire comprendre des sauvages, encore moins de s'assimiler leur façon de penser et de sentir. Eux-mêmes ne sont pas toujours enclins à répondre. Ils aiment parfois à mystifier leur interrogateur. Ou bien ils lui cacheront leurs secrets religieux et magiques, aussi bien que leurs procédés industriels — par crainte qu'il n'en abuse, pour leur enlever l'aide des esprits. — Ou encore ils préféreront inventer une réponse, plutôt que de faire un effort de réflexion et de mémoire. Enfin il suffit d'un contact antérieur, même passager, avec des représentants d'une culture plus avancée, pour introduire des éléments nouveaux dans les croyances et même les sentiments des primitifs.

Ces causes d'erreur sont considérables, mais ce n'est pas une raison pour contester, comme l'a fait Max Muller dans sa polémique avec Andrew Lang, l'abondance et la solidité des matériaux que l'ethnographie contemporaine est en droit d'utiliser. Il n'y a plus aujourd'hui, parmi les non civilisés, un groupe tant soit peu notable dont la langue n'ait été apprise et étudiée par des explorateurs, savants, missionnaires, administrateurs, trafiquants. En tout cas, là où l'interprétation des termes reste douteuse, il y a les rites qui sont faciles à observer. Or les rites sont les croyances en action, quand ils n'en sont pas la source, et ils constituent souvent chez les sauvages la partie la plus importante de la religion.

Partout où les observateurs sont d'accord sur un fait, il y a une forte présomption en faveur de sa réalité. A plus forte raison, l'accord est-il décisif, quand il porte sur des phénomènes généraux, identiques, chez des peuplades fort distantes, et relevés souvent à des époques différentes par les observateurs les plus divers.

Au XVIII^e siècle, on ne s'occupait des sauvages que pour les idéaliser; ensuite, par réaction, on en vint à les abaisser outre mesure, comme indignes d'occuper l'attention du savant. En réalité, ils sont dans l'ethnographie ce que sont en géologie, pour l'histoire de la terre, les *témoins* des couches érosées, qui se maintiennent au milieu de dépôts plus récents. Ils manifestent, avec plus d'évidence et de généralité, les lois psychologiques dont l'action, aux degrés supérieurs du développement

religieux, est souvent masquée par la complexité des phénomènes. M. Roscoff les a ingénieusement comparés aux cryptogames, dont l'étude était autrefois dédaignée et où se révèle cependant, dans toute sa simplicité, la formation des cellules qui seule peut nous faire comprendre la structure et les fonctions des végétaux supérieurs.

Cependant il ne faut pas aller trop loin dans cette voie et prétendre tout expliquer en religion par les phénomènes de la vie sauvage. Si l'étude de l'embryon est nécessaire pour rendre compte de ses attributs ultérieurs et de ses phases successives, elle ne suffit pas à expliquer les détails et les fonctions d'un organisme dans les degrés supérieurs de son développement. Il s'est certainement introduit chez les peuples de culture avancée — et pas seulement dans leur religion — des éléments nouveaux, ou, si l'on préfère cette expression, des combinaisons d'éléments antérieurs suffisamment complexes pour acquérir une valeur nouvelle. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut rationnellement s'expliquer le progrès.

On ne doit pas non plus perdre de vue qu'à côté des ressemblances il y a des divergences nombreuses. Quand on veut conclure de la généralité d'une conception religieuse à son universalité antérieure, il convient de s'assurer d'abord si cette généralité est bien réelle ; ensuite, si elle n'a pu se produire par voie d'emprunt ou même par raisonnement spontané, au cours des innombrables siècles qui se sont écoulés depuis l'apparation de l'homme.

C'est dans le champ de l'ethnographie que se sont livrées et que se livrent encore les principales batailles dont l'enjeu est la solution du problème des origines religieuses. Je ne puis que mentionner ici, dans les derniers temps, les nombreuses controverses qui nous ont valu des travaux si suggestifs de MM. Tylor, Robertson Smith, Albert Réville, Tiele, Jevons, Frazer, Andrew Lang, Sidney Hartland, Salomon Reinach, etc., sur l'importance et la généralité du totémisme ; sur la priorité entre la religion et la magie, entre l'anthropomorphisme et le *tabouisme ;* enfin sur l'existence prétendue d'une croyance primitive à un grand Dieu Créateur et Justicier. Je m'empresse d'ajouter que ces controverses, si vives qu'elles soient, ne peuvent plus porter

atteinte ni à l'emploi de la méthode ethnographique par l'hiérologie, ni à la valeur des renseignements que celle-ci en tire, ni même aux conclusions qu'elle en déduit dans la solution des problèmes accessibles à l'observation.

II. *Du Folk-lore.*

Le Folk-lore, « savoir populaire, » ou Traditionalisme, est l'ensemble des croyances et des usages que le peuple se transmet de génération en génération sans intervention des esprits cultivés. Les études qui s'y rattachent ont été souvent viciées par un mélange de préoccupations littéraires ou de déductions personnelles au narrateur. Cependant, depuis qu'on a compris que les documents valaient seulement dans la mesure de la sincérité de celui qui les livre et de l'exactitude de celui qui les rapporte, il a pris l'allure d'une véritable branche scientifique qui a sa sphère propre, sa classification et sa méthode. Il en est résulté toute une littérature, dont l'abondance n'est pas le moindre inconvénient, quand il s'agit de grouper les recherches pour en tirer des conclusions sur les origines et sur les variations d'une tradition déterminée.

Le Folk-lore rend à l'histoire des Religions les services suivants :

1° Il fournit des éléments de comparaison entre les traditions religieuses des différentes races.

2° Il aide à retrouver les vestiges des religions officiellement disparues.

3° Il permet de reconstituer des phases de l'évolution religieuse qui ont précédé toute histoire.

Ainsi nombre de nos traditions populaires nous ramènent aux religions qui ont précédé le christianisme chez nos ancêtres. C'est même la reconstitution des paganismes celte et germain, qui ont surtout profité de l'extension donnée aux travaux de folk-lore depuis les recherches des frères Grimm, plus récemment de MM. Gaidoz, d'Arbois de Jubainville, J. Rhys, pour la religion celtique; de MM. Simrock, E. H. Meyer, Bugge et tant

d'autres pour la mythologie germanique; sans oublier les études de M. Léger sur la mythologie slave. Ces recherches ont aidé également à nous faire connaître, dans une certaine mesure, le fond commun de ce qu'on appelait autrefois, par voie d'abstraction, la religion indo-européenne. Enfin un certain nombre de légendes et de rites, qui doivent remonter plus haut encore, ont été ramenés aux phases rudimentaires de l'évolution religieuse, qui constituent encore tout le culte de certains sauvages.

En général, quand des traditions sont en désaccord avec la culture intellectuelle ou morale du milieu où on les observe, il est vraisemblable qu'elles constituent des *survivances*, c'est-à-dire qu'elles remontent à une époque où elles n'étaient pas confinées dans les couches incultes et où elles étaient acceptées par l'ensemble de la société. Si toutefois l'état psychologique, dont elles sont le corollaire, existe encore dans une partie de la nation, il y a lieu de considérer qu'elles peuvent être également de formation ou d'importation récente. D'un autre côté, là où il est impossible de constater historiquement la présence de cet état psychologique dans le passé, on n'en est pas moins autorisé de conclure à son existence antérieure, si chez d'autres peuples, où il prédomine encore, il a engendré des croyances et des usages analogues. Cette thèse, déjà formulée au XVIII^e^ siècle par Fontenelle et le président de Brosses, a été surtout mise en lumière par les travaux de Mannhardt, de Tylor et de Mac Lennan. C'est d'elle que s'inspirent les recherches sensationnelles de l'école folk-loriste la plus récente qui, du reste, s'appuie également sur les constatations de l'ethnographie.

Cependant M. Farnell a récemment fait observer, à juste titre, qu'avant de suppléer aux lacunes de l'histoire chez un peuple particulier à l'aide de renseignements puisés un peu partout, il convient de faire appel aux traditions en vigueur chez les ancêtres ou les voisins immédiats de ce peuple, comme lui-même l'a fait avec tant de succès dans sa description des cultes des États grecs.

III. *Du Préhistorique.*

L'archéologie préhistorique ne nous renseigne pas seulement sur l'état industriel et social de l'époque la plus ancienne où l'homme a laissé des traces de son passage, mais elle nous fournit encore des vestiges matériels de certaines croyances et de certains rites.

Les anthropologues sont d'accord sur les grandes subdivisions des temps préhistoriques, ainsi que sur la correspondance générale de ces subdivisions avec les classifications de la géologie et de la paléontologie : 1° la période éolithique, qui commence dans les temps tertiaires pour se prolonger pendant la première partie des dépôts quaternaires, à l'âge de l'*elephas antiquus;* 2° la période paléolithique ou de la pierre taillée, qui comprend le reste des temps quaternaires, l'âge du mammouth ou *Elephas primigenius*, puis l'âge du renne; 3° la période néolithique, qui ouvre les temps modernes dans l'histoire de la terre et qui coïncide avec la constitution de la faune contemporaine; enfin 4° la période des métaux, qui débute avec l'apparition des instruments en bronze ou en cuivre et qui se poursuit, avec le premier âge du fer, jusqu'au commencement des temps historiques.

On n'a découvert jusqu'ici aucune trace d'usages religieux antérieurs à l'âge du mammouth, bien qu'on ne puisse tirer de cette lacune aucune preuve décisive contre l'existence antérieure de la religion et même d'un culte. Comment, en effet, retrouver, par exemple, la trace d'un rite verbal ou d'une oblation de nourriture aux esprits?

Les gravures et les peintures d'animaux, découverts dans certaines cavernes habitées à la fin de l'âge du mammouth (grottes de la Dordogne, etc.), ne sont pas seulement les premières manifestations de l'art, mais elles semblent encore attester, sinon la présence de la zoolâtrie ou du totémisme, du moins l'existence de la croyance à l'efficacité magique de ces représentations figurées.

Le culte des morts apparaît, vers la même époque, avec l'institution des repas funéraires aux abords de la tombe et avec la

coutume de déposer, près du défunt, des armes, des outils, des parures, des vases (Cavernes de la Belgique et du midi de la France).

Parfois ces objets sont intentionnellement brisés ou brûlés. On ne peut voir que des rites funéraires dans l'usage de teindre les ossements en rouge et de replier les squelettes sur eux-mêmes, de façon que les genoux touchent le menton. Dès l'âge du renne, il semble qu'il existait des fétiches et même des ébauches d'idoles. A l'époque de la pierre polie, on relève, en outre, la trépanation des crânes, le culte de la hache, la construction des mégalithes. Avec l'âge du bronze se montrent les vestiges d'un culte rendu à certains phénomènes de la nature. Mais ici nous arrivons au seuil de l'histoire.

L'hiérologie se réserve le droit d'interpréter ces usages, non seulement en utilisant l'acception qu'ils comportaient au début des temps historiques, mais encore en tirant parti de l'explication qu'en donnent les sauvages des deux mondes, là où ceux ci pratiquent des rites identiques ou emploient des objets analogues, dans un but soit magique, soit religieux.

Il convient de remarquer que si un âge de la pierre semble bien avoir partout précédé l'usage des métaux, cet âge n'a pas pris fin simultanément dans toutes les parties du monde. Chez certains peuples, tels que les Esquimaux et les Néo-Zélandais, on l'a vu se prolonger jusqu'à nos jours. Il est donc impossible d'établir le synchronisme des usages et des croyances révélés par les produits de l'industrie préhistorique, sauf là où ces produits sont associés avec les terrains ou avec les espèces qui caractérisent une phase déterminée dans l'histoire du globe.

IV. *De la Philologie.*

J'entends ici la philologie, non pas au sens large, qui en fait presque un synonyme de connaissance de l'antiquité, mais comme embrassant l'étude des langues et des littératures chez les peuples les plus divers du présent et du passé, en tant que cette étude peut nous éclairer sur l'histoire des mots et des idées

que ces mots représentent. La linguistique comparée, comme on l'appelle parfois, tend notamment à nous instruire sur l'état moral et religieux des différentes familles ethniques à l'époque où se sont formées leurs langues respectives, voire aux temps plus lointains où se sont constitués les procédés du langage. D'autre part, elle exerce à la fois une influence correctrice, en établissant l'impossibilité des étymologies fantaisistes qui ont si souvent égaré les mythologues, et une influence constructive, en nous révélant la véritable signification des noms originairement donnés aux personnages surhumains.

Le concours de la philologie est indispensable pour établir le sens des épithètes qui, accolées au nom d'un dieu ou d'un héros, éclairent souvent sa nature et sa fonction; parfois aussi pour nous apprendre, par l'interprétation des noms théophores, quels sont les sentiments populaires à l'égard des dieux et comment étaient conçus les rapports des adorateurs avec leurs divinités. Elle conduit aussi à distinguer, dans les mythes, ce qui appartient au patrimoine commun de la race et ce que chaque branche y a spontanément ajouté; elle permet de découvrir les éléments exotiques qui se sont introduits dans la mythologie d'un peuple et même de déterminer la provenance de ces importations; enfin elle nous renseigne sur les cas où le mythe paraît sorti d'un oubli ou d'une confusion dans le sens d'un mot.

Certains philologues, toutefois, vont plus loin dans leurs prétentions, lorsqu'ils soutiennent, avec Max Muller et Michel Bréal, que non seulement les religions dépendent de la langue, mais encore que leur source même est dans une maladie du langage : l'homme, contraint originairement de recourir à des images pour exprimer sa pensée, aurait fini par prendre ses métaphores pour des réalités.

Il est très vrai que la linguistique comparée nous révèle une disposition mentale de l'humanité primitive à personnifier toutes les forces de la nature. Mais c'est une exagération de supposer que la personnification et, par suite, la divinisation des agents naturels soit due à la nécessité fatale d'employer des termes impliquant la vie et la pensée. Si le langage a mis partout ces attributs de l'espèce humaine, c'est que l'homme se refusait à concevoir une cause d'activité qui ne fut taillée sur son propre type.

Il s'en faut, du reste, qu'on puisse ramener à une explication philologique l'ensemble des croyances et même des mythes — à plus forte raison des rites qui ont souvent une origine indépendante de la croyance qu'ils semblent impliquer. — Sans doute les noms divins ont tous comporté une signification quelconque à l'origine, mais ceux dont on peut retrouver le sens forment l'exception, parce que souvent ils se sont formés dans une période préhistorique antérieure à la constitution des dialectes où on les rencontre et même de la langue-mère.

De plus, même quand la racine est connue, il faut constater que les philologues sont rarement d'accord sur son sens originaire. Il ne suffit pas toujours de connaître la signification primitivement attachée au nom d'un personnage pour être aussitôt fixé sur sa nature et sur son rôle. Enfin, dans aucun cas, la connaissance de cette signification ne donnera nécessairement la clef de toutes les histoires auxquelles la tradition mêle le porteur du nom. Il faut tenir compte que les mythes, comme les rites, tendent à s'altérer au cours de leur transmission et, en particulier, que l'imagination populaire met au compte de chaque héros mythique nombre d'aventures originairement attribuées à d'autres personnages.

En résumé, le principal service que nous a rendu la philologie sur le terrain de l'histoire religieuse — et il suffirait pour lui assurer toute notre reconnaissance — c'est d'avoir, par ses recherches, rendu accessibles à la science des religions les textes religieux et les Ecritures sacrées de tous les peuples qui ont consigné leurs traditions dans des documents écrits.

V. *De la Psychologie.*

Les sciences dont je me suis occupé jusqu'ici fournissent à l'hiérologie surtout des matériaux. La psychologie et la sociologie l'aident plutôt à mettre ces matériaux en œuvre. La psychologie est ici d'un emploi constant, car il n'est pas de phénomène religieux qui ne se ramène à une explication psychologique. N'est-ce pas l'intention qui seule imprime le caractère religieux

à un mot, un objet, un acte? Les rites, si mécaniques qu'on les suppose, sont l'expression d'une croyance présente ou oubliée, et les croyances elles-mêmes ont derrière elles un processus mental qu'il importe de reconstituer.

Est-il besoin d'ajouter que j'envisage ici la psychologie dans son sens le plus large, comme coordonnant les résultats de l'observation externe avec ceux de l'introspection? Sans doute, rien n'interdit de recourir à la méthode intuitive dont l'école hégélienne a quelque peu abusé. Mais si cette méthode reste parfaitement légitime (sous réserve de ne pas aller à l'encontre des faits) dans les problèmes dont la solution échappe à l'observation directe, comme c'est le cas pour presque toutes les questions d'origine, elle joue un rôle subordonné dans les problèmes où l'explication psychologique doit sortir de la comparaison des phénomènes et non dériver d'un principe abstrait. Or, le champ de l'observation externe tend de plus en plus à grandir en psychologie, qu'il s'agisse des individus ou des peuples.

La constance de certains phénomènes religieux permet de les rattacher à des lois psychologiques dont ils sont l'expression nécessaire. Certaines de ces lois rendent compte des manifestations religieuses chez les individus. D'autres font ressortir le lien entre la direction du développement religieux et les éléments multiples dont l'ensemble constitue le caractère de la race. D'autres encore établissent les rapports des rites et des croyances avec les modes de penser qui s'observent aux différentes étapes de la culture humaine.

C'est à la psychologie, notamment, qu'il appartient de déterminer, dans les manifestations religieuses, quelle est la part respective de l'influence ancestrale et des variations individuelles. Une école récente, surtout mise en lumière par les beaux travaux de M. William James, et plus récemment de M. James B. Pratt, a fait ressortir l'importance des suggestions émanées de la région obscure et liminale qui s'étend, dans l'esprit humain, entre les réactions inconscientes de l'organisme physique et les manifestations de pleine conscience, idées ou images. Je suis loin de méconnaître la valeur des explications avancées au nom de la *new Psychology*. Cependant je me demande si, dans leur désir d'insister sur le rôle de l'instinct, elles font une part suffi-

sante à l'intervention de la raison comme agent de direction et de contrôle dans l'orientation des manifestations religieuses.

C'est également à la psychologie de décider fréquemment si les phénomènes religieux, qui assument la même forme dans différents milieux en dehors de toute probabilité d'emprunt, doivent être attribués à des raisonnements identiques, dont le parallélisme s'explique par l'unité de l'esprit humain. Il est à remarquer que la similitude des raisonnements est plus fréquente encore que l'analogie des phénomènes par lesquels ils se manifestent; d'autre part, que des manifestations analogues dans la forme se rattachent parfois à des mobiles différents. Même dans ce dernier cas, il convient de rechercher si les diverses explications qu'on en a recueillies ne procèdent pas d'une conception identique. Ainsi, par exemple, Cafres et Peaux-Rouges font du feu sur les tombes : ceux-ci pour réchauffer l'ombre du défunt, ceux-là pour l'empêcher de revenir. N'est-ce pas la preuve que dans les deux cas on tient l'âme pour une substance semi-matérielle, susceptible de ressentir, comme le corps vivant, les effets du feu?

La physiologie constate que les individus reproduisent, dans les phases successives de leur développement physique (ontogenèse), les étapes traversées par leur espèce au cours de son évolution organique (phyllogenèse); cette concordance s'observe également dans le développement intellectuel et moral. Les petits enfants représentent à certains égards l'homme primitif dans ses modes de penser et de sentir. La psychologie enfantine peut donc fournir des éclaircissements sur certains traits religieux de l'enfance de l'humanité (par exemple : la tendance à étendre démesurément la sphère de la personnification, à supprimer les distinctions d'espèces, de genres, d'ordres, de règnes; à introduire le merveilleux dans toutes les circonstances de la vie).

La psychologie des êtres inférieurs à l'homme a-t-elle également quelques rapports avec la science des religions? La question, qui eut fait sourire naguère, ne peut être écartée sommairement, aujourd'hui que la théorie de l'évolution a conduit à rechercher chez les animaux supérieurs le germe des sentiments épanouis dans l'homme. Malgré les ingénieuses hypothèses de

quelques observateurs, il n'y a aucune vraisemblance que l'animal possède la notion de survivance, ou qu'il ait cherché à entrer en relation consciente avec les forces de la nature. D'autre part existe-t-il une grande différence entre la façon dont le sauvage traite son fétiche ou son animal sacré et la façon dont le chien regarde son maître? L'un et l'autre se trouvent devant un être dont ils reconnaissent la supériorité, dont ils ne peuvent comprendre la nature, envers qui ils éprouvent un sentiment mixte de crainte et d'affection, enfin avec lequel ils cherchent à nouer des relations pour leur propre bien. J'admets que ce ne soit pas de la religion. Mais c'en est peut-être l'antécédent.

VI. *De la Sociologie.*

La sociologie est la science des lois qui régissent les phénomènes sociaux. La religion doit être rangée parmi ces phénomènes, lors même qu'on cherche sa source dans l'individu — d'abord parce qu'elle tend à grouper les hommes en sociétés distinctes, ensuite parce qu'elle agit sur les mœurs et même sur le gouvernement des nations.

Les associations religieuses, communions ou Eglises, sont des organismes qui ont leur vie propre et qui se trouvent forcément en relation avec les autres groupements constitués au sein de la société humaine en vue de buts particuliers. Au début, tous les groupements sont plus ou moins confondus ; c'est la même société qui fonctionne religieusement, comme, à d'autres moments, elle fonctionne politiquement, juridiquement et militairement. Peu à peu, il s'établit une différentiation organique, parfois même un antagonisme apparent entre la société civile et la société religieuse. Les relations entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, comme aussi les rapports entre la société religieuse et ses membres, forment des problèmes qui ont joué un rôle important dans l'histoire et qui troublent encore aujourd'hui le fonctionnement de la civilisation.

Réciproquement, la religion a toujours subi l'influence des institutions politiques, juridiques et sociales, aussi bien que des

conditions géographiques et économiques des milieux respectifs où elle s'est développée.

Cependant la religion, considérée objectivement, n'établit pas seulement un lien réel entre les hommes, mais encore un lien idéal, à conséquences pratiques, entre les hommes et les êtres surhumains auxquels ils croient, voire entre tous les êtres ou même tous les éléments de l'Univers. A ce titre, elle constitue une société transcendante, régie par des lois fixes qu'on peut comparer aux lois naturelles de la société générale, mais qui, à certains égards, ont une portée plus large et constituent dès lors ce que M. Raoul de la Grasserie a justement appelé une cosmosociologie.

De même que d'autres sciences auxiliaires de l'hiérologie, la sociologie a prétendu s'annexer l'histoire de la religion. Une école récente, partant de l'assertion que l'homme, avant de prendre conscience de son individualité, a éprouvé le sentiment de faire partie d'un groupe, soutient que le germe de la croyance à une puissance surhumaine doit être exclusivement cherché dans les faits de contrainte sociale — soit que la conception des âmes individuelles ait été précédée par celle d'une âme collective (M. Henri Huber et jusqu'à un certain point M. Frazer), soit que la religion ait débuté par un système de tabous, c'est-à-dire de restrictions sociales, qui sont une conséquence nécessaire de la vie en commun (Salomon Reinach). Quelques sociologues contestent même que l'initiative individuelle ait pu se manifester dans la religion, tous les phénomènes de cet ordre étant le produit d'une tradition ou d'une suggestion.

Comme les hommes ont toujours vécu à l'état de société, il est parfaitement admissible que leurs manifestations religieuses aient été, dès l'origine, conditionnées jusqu'à un certain point par leur état social; mais il en est de même pour tous les phénomènes de leur vie mentale, alors cependant que l'explication de ces phénomènes appartient incontestablement au domaine de la psychologie. Il faut, sans doute, dans l'histoire des croyances et des rites, assigner un rôle plus considérable à ce qu'on a nommé la *Völkerpsychologie*, la psychologie des peuples ou plutôt de l'espèce humaine. Mais, à côté des manifestations religieuses, qu'on peut regarder, à raison de leur généralité, comme

s'étant produites indépendamment des individus, il reste à rendre compte des variations entre les croyances, et ici il semble impossible de ne pas faire la part des initiatives individuelles, d'autant plus considérables qu'on s'élève davantage sur l'échelle des religions.

On ne peut guère attendre d'un homme, même le plus érudit, qu'il possède également à fond toutes les sciences dont je viens d'esquisser le rôle dans la constitution de l'hiérologie — pas plus qu'on ne peut lui demander d'avoir fréquenté toutes les peuplades dont il prétend utiliser les manifestations religieuses ou d'avoir appris toutes les langues dans lesquelles les hommes du présent et du passé ont formulé leurs croyances. Mais, dans chacune de ces disciplines les spécialistes, qui s'y sont plus ou moins cantonnés, sont arrivés aujourd'hui à des conclusions positives dont nous pouvons faire état dans notre travail de rapprochement et de synthèse. Ainsi que le dernier titulaire de la chaire d'histoire des Religions au Collège de France, Jean Réville, l'exprimait, il y a deux ans, dans son discours d'inauguration qui devait être son chant de cygne : « La véritable méthode historique est la même partout. Quand on l'a pratiquée soi-même en une partie quelconque de l'histoire, on acquiert par cette pratique une certaine aptitude à discerner si elle a été bien dûment appliquée ailleurs. »

L'hiérologie est restée longtemps la plus maltraitée, sinon la plus négligée des sciences historiques. Chacun ne l'abordait qu'avec timidité, quand il s'agissait de ses propres croyances, ou avec prévention, quand il s'agissait des croyances des autres. On la regardait avec défiance, sinon avec défaveur. On prétendait lui interdire l'examen de certains problèmes et surtout on la tenait à l'écart de l'enseignement, sauf là où l'on cherchait à en faire la servante de l'apologétique. Cependant elle existait tant bien que mal ; nous pouvons même affirmer que, du jour où les hommes ont cherché à se préoccuper de leur passé, ils ont porté leurs investigations, bien que souvent d'une main tremblante, sur les origines de leurs mythes et de leurs rites. Les temps modernes n'ont fait que proclamer son indépendance, élargir son domaine et rectifier ses méthodes, grâce, d'une part,

à la constitution de la critique historique, d'autre part, aux merveilleuses découvertes de l'archéologie et de la philologie contemporaines. — Sous cette réserve, l'histoire des religions peut être dite aussi vieille que la civilisation.

Il en est autrement de l'hiérologie. Qu'on la dénomme histoire générale de la religion, ou histoire comparée des religions — si nous laissons de côté quelques tentatives de synthèse prématurées, comme celles de Dupuis, d'Hégel, de Creuzer, d'Auguste Comte, etc., — elle n'est réellement née que dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle, avec les travaux de savants dont les plus éminents viennent seulement de disparaître : Max Muller, Cornelius Tiele et Albert Réville, brillante triade à laquelle il serait injuste de ne pas ajouter, à des titres divers, les noms d'Ernest Renan, de Herbert Spencer, d'Otto Pfleiderer, dont nos études déplorent la perte récente; enfin du vétéran des sciences anthropologiques, que nous avons la bonne fortune de trouver à la tête de notre Congrès, Edw. B. Tylor. Il fallait assurément, pour rendre leur œuvre possible, les progrès de l'histoire générale réalisés au cours du dernier siècle, et, en particulier, de toutes les sciences auxiliaires que j'ai énumérées plus haut. Mais ce sont ces savants et leurs élèves qui ont mis les matériaux en œuvre; au point que, en quelques années, ils ont réussi à faire reconnaître l'hiérologie, comme branche autonome de nos connaissances, à la fois par la science, par l'opinion publique et, dans certaines limites, par les religions elles-mêmes. Non seulement elle a inspiré, dans les derniers temps de nombreux manuels, tels que les traités généraux d'Albert Réville. Tiele, Allan Menzies, Chantepie de la Saussaye, Louis Jordan, etc., mais encore, s'il faut s'en rapporter aux renseignements fournis par ce dernier, elle a fondé, en moins d'un tiers de siècle, plus de 25 chaires dans les Universités des deux continents[1].

Il suffit d'ailleurs, pour montrer à quel degré les problèmes qu'elle soulève intéressent le public lettré, de rappeler le succès retentissant des ouvrages publiés, en ces dernières années, par

1. M. Jordan, à la vérité, mentionne 129 chaires où s'enseignerait l'histoire comparée des religions, mais la majorité me semble rentrer plutôt dans l'apologétique (Jordan, *Comparative Religion*, p. 580).

MM. Robertson Smith, Andrew Lang, Jevons, Sidney Hartland, Frazer, etc., dont il serait superflu de vous rappeler les mérites. Même certains établissements orthodoxes ont cru devoir inscrire sur leur programme un cours d'histoire comparée des religions, côte à côte avec leur cours d'apologétique, et, tout récemment encore, nous voyions le Gouvernement bavarois lui-même transformer officiellement en chaire d'histoire de religion un cours théologique dont le titulaire était accusé de « modernisme. »

Quelles sont les causes de ce revirement ou plutôt de ce progrès?

Il y a d'abord la conviction que l'hiérologie est possible. On ne peut contester qu'elle ne possède désormais des matériaux suffisamment nombreux et solides pour lui permettre d'établir une classification scientifique des phénomènes religieux. D'autre part, il faut tenir compte des résultats obtenus, dans d'autres domaines, par l'emploi de la méthode comparative. On est arrivé à faire l'histoire comparée du langage, de l'art, de la propriété, du mariage, des principales institutions juridiques et sociales. Pourquoi pas de la religion également?

Il y a ensuite une confiance grandissante dans la validité de ses conclusions. Alors qu'elle s'est montrée toujours prête à accueillir les patientes investigations qui tendaient à mettre en lumière des faits jusque-là laissés dans l'ombre, elle a toujours refusé de s'identifier avec les brillantes mais passagères hypothèses qui prétendaient trouver, dans un seul ordre de phénomènes, la clef de tous les problèmes religieux, que ce fût le fétichisme ou la nécrolâtrie, le culte du feu, de la lumière ou de la plante, aujourd'hui le totémisme ou le tabouisme.

Enfin, il y a la conscience de son utilité qui ne réside pas simplement dans la satisfaction d'une curiosité scientifique. Son existence même implique l'admission de l'idée que, sous toutes les divergences religieuses, il y a une certaine unité de principe et de lois. Cette renaissance, en une forme abstraite et rajeunie, de l'ancienne doctrine d'une religion naturelle, n'est faite pour déplaire ni à ceux qui, dans n'importe quel culte, — et leur nombre grandit, s'il faut en juger par des manifestations, comme le Congrès des Religions de Chicago, — vou-

draient dégager de toutes ces divergences la loi même du progrès religieux, ni à ceux qui, sans appartenir à aucune confession déterminée, rêvent d'enrôler la religion dans une croisade pour un peu plus de tolérance et de fraternité parmi les hommes.

XI

TROIS LIMITATIONS DE LA MÉTHODE COMPARATIVE[1]

M. Farnell[2] a atteint d'emblée une légitime notoriété, il y a dix ans, par un premier volume sur les Cultes des Etats grecs (*Cults of the greek States*) dont la suite n'a pas cessé d'être attendue avec impatience dans le monde de l'érudition. Pour le moment il s'entretient la main en publiant sous le titre, un peu général, de « l'Evolution de la Religion » quatre conférences qui se rapportent respectivement à l'emploi de la méthode comparative, aux rites de la Purification et à l'histoire de la Prière.

La question de méthode dans les études d'hiérographie comparée est toujours intéressante, surtout quand le sujet est traité avec la compétence et l'originalité qu'y apporte M. Farnell. Le premier Essai est consacré à faire valoir les avantages de ce que l'auteur appelle la méthode anthropologique, c'est-à-dire le procédé qui consiste à chercher parmi les croyances et les rites des populations non civilisées les antécédents et même l'explication des phénomènes religieux propres aux peuples civilisés. Sans doute on a quelque peu abusé de cette méthode comme de toutes les méthodes en général. Mais ce n'est pas une raison pour en contester la valeur. M. Farnell après avoir exposé les services qu'elle rend à l'histoire des religions, nous met en garde contre trois abus qui s'y rencontrent. En premier lieu il ne faut pas perdre de vue qu'il s'est introduit, dans les religions des peuples civilisées, des éléments et des combinaisons dont la

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIII, 1906, p. 197.
2. L.-R. Farnell. — *The Evolution of Religion, an anthropological Study*, 234 pp., in-8, London, Williams et Norgate, 1905.

présence ne peut s'expliquer par les raisonnements des races incultes. En second lieu, il faut admettre que l'ensemble des faits caractéristiques de l'état sauvage chez telle ou telle population, n'a pas dû se produire nécessairement partout. Enfin — et ce n'est pas l'observation la moins importante — avant de suppléer aux lacunes qui existent dans l'histoire d'une croyance ou d'une institution chez un peuple particulier à l'aide de renseignements puisés un peu partout, il convient de faire d'abord appel aux traditions en vigueur chez les ancêtres ou les voisins immédiats de ce peuple. C'est ce que l'auteur nomme *adjacent anthropology ;* « Celui qui étudie la religion et la mythologie des Hellènes peut avoir finalement à errer dans l'Australie centrale et parmi les sentiers perdus de l'Amérique, mais il doit préalablement explorer les régions méditerranéennes et les pays de l'Asie antérieure. » — La remarque est très juste; toutefois on peut se demander si, dans ces conditions, l'anthropologie « adjacente » n'est pas tout simplement de l'histoire?

Suivons maintenant l'auteur dans les applications qu'il fait de sa méthode à l'histoire comparée de la Purification et de la Prière.

Parmi tous les sauvages connus, certains actes passent pour produire une souillure, certaines choses pour engendrer un péril par simple contact. Tels sont les phénomènes de la génération, de la naissance et de la mort; l'écoulement du sang par une cause quelconque; l'absorption de certaines nourritures; l'apparition de certaines maladies. D'autre part, il existe des agents qu'on investit arbitrairement d'une influence cathartique et qu'on croit de nature à contrebalancer l'action des substances ou des actes impurs; tels : l'eau qui absorbe les impuretés; le feu qui les dessèche; plusieurs substances odorantes, etc.

M. Farnell suggère que cette double conception est antérieure à l'apparition même de l'animisme; car, fait-il observer, elle ne suppose pas nécessairement « une croyance définie (*an articulate sytem of belief*) en un monde de revenants ou d'esprits; » témoins les répugnances injustifiables que les animaux supérieurs manifestent à l'égard de certains objets. — On pourrait répondre que si, chez le sauvage, ces répugnances sont également instinctives, elles n'en sont pas moins conscientes et associées à des

raisonnements. La question est de savoir si parmi ces raisonnements primitifs n'a pas figuré tout d'abord la personnification des influences malfaisantes et dangereuses. L'auteur admet, du reste, que l'animisme est intervenu très vite : on s'est imaginé que les actes ou les objets suspects dégagaient ou engendraient des esprits malfaisants.

Cependant les conséquences de la souillure ne menacent pas seulement celui qui l'a contractée. Le péril qu'il encourt peut s'étendre, par voie de contagion, à tous ceux qui l'avoisinent. Il importe donc de lui faire éviter tout contact avec les autres membres de la communauté. De là les tabous individuels et temporaires; l'isolement des accouchées; les symboles de deuil qui servent à faire reconnaître de loin les parents d'un défunt; l'identité originaire de l'*impur* et du *sacré*, ces deux notions se ramenant à celle d'infection ou de possession par les esprits, etc. — Ou bien, il faudra, par certaines cérémonies, faire disparaître la souillure qui menace de devenir un danger public. D'où les procédés de purification, les *dé-tabouages*. Ces procédés consistent en général dans l'application de substances purificatrices, qui, elles aussi, suivant M. Farnell, semblent d'abord avoir agi par elles-mêmes, sans impliquer nécessairement l'intervention d'une puissance extérieure. — Ou, encore, on choisira, comme bouc émissaire, un objet, un animal, un homme dont on se débarrassera, après l'avoir chargé des miasmes dégagés par tous les actes qui engendrent une contamination.

Finalement, la notion de pureté s'associe au culte des dieux principaux. C'est pour leur plaire ou leur ressembler qu'il faut être pur. De là les jeûnes, le célibat des prêtres, la confession des péchés et d'autres institutions encore qui ont trouvé place dans la plupart des grandes religions.

Au début, la pureté n'a aucun lien avec la morale ; elle est exclusivement mécanique ou rituelle. Si le meurtrier doit être purifié, c'est parce qu'il a répandu le sang et à cet égard on ne fera pas de différence entre le meurtre volontaire et le meurtre involontaire. Néanmoins la crainte de la contagion qui en résulte amène la communauté à poursuivre certains attentats, et ainsi est peut-être né le droit pénal. D'un autre côté, les progrès de ce droit sont plus ou moins entravés par la croyance que le coupable

peut se faire absoudre à l'aide de certaines cérémonies. Peu à peu, cependant, on admet que le repentir est un élément nécessaire de la purification. Enfin on arrive à reconnaître que les rites sont d'une efficacité secondaire et que la pureté réside exclusivement dans l'état du cœur. Un des mérites de ce Mémoire, c'est que l'auteur nous montre, par des exemples nombreux et bien choisis, non seulement que les rites purificatoires sont presque partout les mêmes, mais encore que leur évolution tend à se poursuivre dans des conditions identiques.

L'Essai sur la Prière est surtout une histoire des rapports entre la prière et l'incantation. Les hommes, dans leur attitude vis-à-vis des puissances surhumaines, ont-ils débuté par la propitiation ou la conjuration? L'auteur ne prétend pas trancher la question. Cependant, dût-on m'accuser de lui faire un procès de tendances, je ne puis m'empêcher de le soupçonner d'accorder ses préférences à la priorité de la magie. En réalité, comme Léon Marillier et bien d'autres l'ont formellement montré, le sauvage traite les êtres surhumains ainsi que l'expérience lui a appris à traiter les êtres humains, en employant, suivant les cas, la prière, la flatterie, l'hommage, l'intimidation, la suggestion, la coaction. Lorsqu'il s'agit des dieux, il est naturellement tenté de mélanger ou plutôt de juxtaposer ces procédés, dans l'incertitude où il se trouve sur le point de savoir quels seront les plus efficaces. M. Farnell nous apporte des exemples nombreux de ce mélange qui a laissé des traces jusque dans les religions les plus avancées. Mais il nous montre en même temps comment la part faite à l'incantation s'est graduellement rétrécie avec les progrès de la raison et de la piété; tant qu'enfin les tentatives conjuratoires deviennent des attentats à la majesté divine.

De son côté, la prière proprement dite ne vise d'abord que l'obtention de biens matériels. Tout au plus y aurait-il lieu de distinguer entre la prière qui a un but simplement personnel ou égoïste et celle qui vise le bien de la communauté. A un niveau supérieur, on ne demande plus que des biens moraux ou spirituels, par exemple la force de résister à la tentation. Ensuite on se rend compte que la Divinité doit mieux savoir ce qui convient à chacun, et la prière n'est plus qu'un appel général à la Providence, un acte de confiance et d'assentiment. Enfin apparaît

la conception — exprimée par des philosophes de l'antiquité classique et par certains Pères de l'Eglise — que la prière ne doit pas être une demande d'avantages quelconques, mais une effusion de l'âme cherchant à entrer en communion avec la Divinité. On peut se demander avec M. Farnell jusqu'à quel point cette spiritualisation de la prière n'a pas été amenée par la conviction croissante que les lois de la nature ne peuvent pas être modifiées pour satisfaire les vœux ou même les désirs de l'individu. Il n'en est pas moins vrai, comme il le fait également ressortir, qu'en attribuant à la prière le don d'amener une union intime du fidèle avec la Divinité, on en revient indirectement à la notion primitive : que la prière ou plutôt l'incantation peuvent aider l'homme à s'assimiler la puissance surhumaine. — Il est impossible d'entrer dans l'examen détaillé des faits sur lesquels l'auteur appuie ses déductions. Mais si certains points restent matière à controverse, il est certain que sa méthode jette un jour nouveau sur des formules et des rites, jusqu'ici insuffisamment expliqués, de l'antiquité classique.

XII

DE QUELQUES RÉSERVES ET CONCESSIONS DE M. ANDREW LANG[1]

Les vues de M. Lang[2] sur la mythologie, peuvent se ramener aux deux principes suivants :

1° A l'époque où s'est formée la mythologie des peuples civilisés, ceux-ci se trouvaient dans un état social, moral et intellectuel analogue à celui qui s'observe directement chez les peuplades sauvages, et même, jusqu'à un certain point, parmi les esprits incultes des nations plus avancées;

2° Les mythes sont des tentatives primesautières d'expliquer les particularités des phénomènes, des êtres, des objets, des événements, etc.; mais ils gardent rarement leur forme originelle, soit qu'ils s'amalgament avec des histoires de sauvages sans rime ni raison, soit qu'ils se laissent rattacher aux aventures de n'importe quel personnage, réel ou imaginaire.

Les développements que l'auteur a donnés à cette double thèse et les conséquences qu'il en tire ont été suffisamment exposés et discutés. Je puis donc me borner à signaler les différents points où l'ouvrage de M. Lang s'écarte de ses publications précédentes.

D'abord, l'auteur nous y offre, non plus des articles de *Revue* réunis en volume, mais un exposé complet et systématique de ses théories, et il essaye de les appliquer à la mythologie de presque tous les peuples connus.

En second lieu, il y laisse de côté des polémiques souvent un peu vives, qui pouvaient être nécessaires pour déblayer le

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVII, 1888, p. 235.

2. *Myth, Ritual and Religion*, par M. Andrew Lang, 2 vol., Londres, Longmans, Green et Cie, 1887.

terrain, mais qui offraient l'inconvénient de dépasser le but et de masquer le côté positif de son argumentation[1].

Enfin, tout en maintenant l'intégralité de sa méthode, il paraît être arrivé — et on ne pourrait trop l'en féliciter — à une appréciation plus équitable des services rendus par les autres systèmes d'interprétation mythique : « Chacun de ces systèmes, reconnaît-il, a sa part de vérité, mais il n'en est aucun qui ait réussi à débrouiller toute la trame de la tradition et de la superstition. »

Ainsi, il ne prétend plus, comme dans *Custom and Myth*, que « cette vieille école qui avait la prétention d'expliquer le mythe par la philologie, peut être traitée comme n'existant pas : ses derniers jours sont comptés. » Désormais, il se déclare *à peu près* d'accord avec M. Tiele sur la nécessité de recourir à la philologie pour établir la signification de certains noms divins, ou pour déterminer si les mythes des peuples parlant des langues apparentées, dérivent d'une source commune : « La philologie, dit-il expressément, est ici la pythie que tous nous devons consulter. Dans cette sphère, elle est suprême, pourvu que ses grand'prêtres soient unanimes. » Ailleurs, il va jusqu'à accorder à l'école linguistique que certains mythes peuvent être dus à l'oubli de la signification primitive d'un nom : « Les noms de lieux sont un des nombreux objets qui ont éveillé la curiosité, et des mythes explicatifs se sont formés pour la satisfaire. Lorsque, dans les temps barbares, l'oreille populaire eut perdu le sens primitif de ces noms, le faiseur de mythes intervint et les expliqua à sa manière. »

Plus marquées encore sont les concessions qu'il fait relativement à l'importance des mythes naturistes. Nous le voyons, en effet, ranger dans cette catégorie, non plus seulement des

1. Faut-il s'étonner de la vivacité des polémiques qu'a parfois soulevées M. Lang, quand, même dans son dernier ouvrage, nous lisons l'assertion suivante : « Une tentative pour retrouver les vérités de la Bible au fond de la fable des sauvages et des anciens, a été faite récemment encore par feu Lenormant, un savant catholique. » — C'est là une singulière façon de caractériser l'œuvre du savant archéologue dont la science déplore encore la perte. Lenormant s'est appliqué, au contraire, à établir que les récits de la Bible sont tirés du fond commun des traditions sémitiques, et qu'ils représentent des mythes *originairement naturistes et barbares, transformés par* l'introduction d'un élément spirituel et moral. M. Lang tire ici sur ses propres troupes.

mythes d'une transparence enfantine, comme l'histoire de la création chez les Polynésiens, mais encore tout une série de traditions plus compliquées, comme la légende d'Adonis, où il n'hésite pas à découvrir « un symbole de la saison nouvelle et de la végétation printanière, détruite par les chaleurs extrêmes, et passant le reste de l'année dans le monde souterrain. » Il reconnaît également qu'un grand nombre de divinités classiques ont été originairement des personnifications d'éléments ou de forces. Même parmi les contes populaires — dont il refuse, à juste titre, d'attribuer exclusivement l'invention à l'Inde ou même à la race aryenne en général — il admet, au moins comme possible, que certaines histoires aient été suggérées par des manifestations naturelles, solaires ou météorologiques. Il cite, notamment, le conte si répandu d'enfants poursuivis par une marâtre, qui veut les tuer ou les manger : « On rapporte souvent que les étoiles sont les enfants du soleil et qu'ils s'enfuient à l'aube pour ne pas être dévorés par leur père ou leur mère, la lune. Cette explication primitive peut avoir engendré l'histoire de parents cannibales, et la légende serait ainsi descendue du ciel sur la terre. Ceci, toutefois, est peut-être une hypothèse risquée sur l'origine d'un conte qui a pu se former aisément partout où les hommes éprouvent une tendance à retourner au cannibalisme. »

C'est là tout ce que demandent à M. Lang et aux autres défenseurs de la méthode anthropologique, les mythologues qui ne s'inféodent à aucune école et qui estiment les facteurs de la mythologie aussi variés que les combinaisons de l'imagination humaine aux prises avec les énigmes du monde extérieur. On lui reprochera peut-être de faire encore la part trop restreinte au rôle des phénomènes naturels dans la genèse des mythes, et on peut, sous ce rapport, en appeler au savant qu'il cite lui-même, et avec raison, comme un des principaux maîtres de l'anthropologie contemporaine, M. E.-B. Tylor. Mais M. Lang n'en a pas moins raison de protester contre le reproche d'exclusivisme que lui ont lancé des adversaires parfois plus exclusifs encore. Il montre lui-même, en ces termes, à propos de la mythologie grecque, comme quoi son système n'a rien d'intransigeant : Que les mythes de l'Hellade aient été importés par les Pélasges

ou par les Phéniciens, ou qu'ils aient été empruntés aux premiers habitants de la Grèce, « l'assertion qui voit une survivance dans la partie la plus bizarre de cette mythologie, n'en est aucunement affectée. Empruntés, hérités ou imités, certaines histoires et certains rites sont d'origine sauvage, et l'argument ne porte que sur ce côté de la religion grecque. »

Il y a même un point où je serais tenté de trouver que M. Lang va un peu loin dans la voie des concessions à certains de ses adversaires. C'est quand il met sur un pied d'égalité les deux hypothèses qui font précéder cet état de « sauvagerie » mythologique, l'une par un niveau de croyances plus élevé, l'autre par un état encore inférieur de la religion. Sans doute, il suffit à sa thèse d'établir que les mythes ont pris naissance dans un milieu barbare, sans qu'il y ait à s'enquérir de l'état social qui a précédé. Mais une fois qu'on applique la méthode anthropologique et qu'on s'appuie, comme le fait M. Lang, sur « la théorie générale de l'évolution » pour établir que la culture religieuse de tous les peuples connus a ses antécédents dans une théologie incohérente et grossière, il est impossible de ne pas admettre que la première conception des êtres surhumains a dû être au niveau, sinon même au-dessous, de cette théologie. Quant à alléguer que la sauvagerie est parfois le résultat d'une dégénérescence, ce n'est que reculer la difficulté, car toutes les alternatives de progrès et de décadence ont bien dû avoir un commencement.

Peut-être les hésitations de l'auteur proviennent-elles ici de ce qu'il attribue au sauvage des sentiments religieux « en avance » sur ses croyances mythologiques. Distinguant, en effet, — parmi les idées que les peuples incultes aussi bien que civilisés, se font de leurs dieux, — une partie rationnelle et une partie irrationnelle, — la première assimilée au sentiment religieux, la seconde à la mythologie proprement dite, — il allègue que même les peuplades dont les mythes sont des plus absurdes croient à des dieux bons et justes : « Aux heures de péril et de dénuement, le sauvage même le plus dégradé soupirera après la divinité et lui attribuera la qualité de père et d'ami ; — quitte, lorsqu'il voudra spéculer sur les causes ou satisfaire son goût de fiction, à ravaler ce père spirituel au niveau de la brute et à en faire le héros d'aventures comiques ou répugnantes. La religion,

sous son aspect moral, se ramène toujours à la foi en un pouvoir qui est bienveillant et qui travaille pour la justice. »

Le raisonnement est fondé, s'il se borne à établir que la religion, même dans ses formes les plus embryonnaires, n'est pas exclusivement composée de terreur; que l'homme a beau craindre ses dieux, qu'il les aime aussi; qu'il ne les juge pas tous malfaisants; qu'il cherche à se mettre avec les plus puissants d'entre eux dans les relations intimes de protégé à protecteur. M. Lang montre que le Bosschiman, le Fuégien, l'Australien, « croient à un être qui donne la pluie quand on l'implore et qui procure la délivrance dans le danger. » Mais ni ces exemples, ni aucun des faits qu'il cite, n'autorisent à penser que la morale ait rien à voir dans l'affaire, ou que ces peuples envisagent leurs dieux comme des êtres qui « travaillent pour la justice ». C'est seulement a un niveau supérieur que la morale s'unit à la religion pour influencer la conduite des hommes; jusque-là il s'agit de capter, non de mériter la protection divine. Ramenée à ces proportions, la religion du sauvage ne fait qu'introduire dans ses rapports avec les êtres surhumains les sentiments qu'il éprouve dans le cercle de ses relations privées et de ses affections familiales. Au point de vue religieux, pour employer les expressions de l'auteur, le dieu est un père glorifié, comme au point de vue mythologique, il est un chef ou un sorcier agrandis. Rien de plus logique et de plus naturel; mais ce n'est pas un motif de croire à l'antériorité de la religion sur la mythologie.

Au fond, M. Lang, si on le pressait un peu, serait de notre avis. Autrement pourquoi condamnerait-il d'une façon si absolue toute tentative de retrouver dans les mystères de l'antiquité autre chose que des survivances trop choquantes pour être exhibées et publiées? Pourquoi écrirait-il que « la sorcellerie a précédé le sacerdoce dans le cours de l'évolution, » et que « la religion s'est dégagée de formes, pareilles à des larves, qu'elle a laissées derrière elles? »

Après avoir ainsi assigné à la religion le domaine du rationnel et cherché l'irrationnel dans la mythologie, l'auteur revient en quelque sorte sur cette classification pour distinguer, dans la mythologie même, une partie rationnelle et une partie irrationnelle. La première sera formée des mythes « correspondant à

l'état actuel de notre pensée et par suite intelligibles pour nous. »
La seconde comprendra :

1° La représentation des dieux sous des formes monstrueuses ou bestiales;

2° Les conceptions grotesques et inconséquentes du caractère des dieux;

3° Les histoires fantastiques sur leurs origines;

4° L'exercice de leur pouvoir d'une façon contraire aux lois de la nature;

5° Le caractère enfantin de leurs relations avec les hommes et de leur intervention dans l'œuvre de la création.

Ainsi : « l'Artémis de l'*Odyssée* qui consacre ses loisirs à chasser l'ours et le cerf agile, au milieu d'un essaim de nymphes sylvestres, compagnes de ses jeux, toutes également belles, mais laissant reconnaître la déesse à son port majestueux, est une représentation mythique parfaitement rationnelle d'un être divin.... D'autre part l'Artémis d'Arcadie, confondue avec la nymphe Callisto qui, à son tour, se transforme en ourse et plus tard en étoile, ou encore l'Artémis Brauronia dont les jeunes prêtresses exécutaient une danse de l'ourse, figurent des déesses dont la légende semble antinaturelle et exige une explication pour devenir intelligible. »

Il semble qu'il y a ici une certaine confusion de langage, sinon de pensée. Peut-on traiter un mythe de rationnel, c'est-à-dire de conforme à ce que nous regardons comme l'ordre rationnel des choses, lorsqu'il nous représente des dieux comme « beaux aussi bien que sages? » N'est-il pas « contraire aux lois de la nature » que des êtres surhumains s'en aillent courir le cerf au fond des bois et pourquoi est-il plus déraisonnable de prêter à la divinité des formes animales ou fantastiques que la physionomie humaine?

Peut-être l'auteur a-t-il simplement voulu dire qu'à ses yeux, sans doute, tous les mythes sont irrationnels; néanmoins, que nous pouvons comprendre comment les hommes du passé ont été rationnellement conduits à formuler les histoires attribuant aux dieux les traits les plus séduisants de la figure ou de l'âme humaines. Mais l'objet même de cet ouvrage est de nous prouver que *toute* la mythologie est intelligible et de nous faire

comprendre par quel procédé psychologique se sont formés les mythes élevés et prétendument « rationnels. » Tout au plus pourrait-on dire que ceux-ci doivent nous sembler moins déraisonnables et plus faciles à comprendre que ceux-là. Cependant ce n'est là, en somme, qu'une différence de degré et non une base de classification.

Je me hâte d'ajouter que cette classification est parfaitement inutile à la thèse principale de M. Lang. Elle n'a une raison d'être que si l'on veut, à toute force, faire deux parts dans la mythologie : l'une qui représenterait une sorte de tradition supérieure, écho de la sagesse primitive ; l'autre qui serait due à la corruption du langage, de la pensée ou de la croyance. Or telle est précisément la manière de voir que M. Lang combat avec une énergie et un succès auxquels il faut rendre hommage.

Ces critiques sur des points secondaires ne peuvent diminuer la valeur d'un ouvrage qui a déjà obtenu un légitime retentissement. Sans doute les vues de l'auteur ne sont pas nouvelles ; il se plaît lui-même à rappeler les nombreux écrivains qui l'ont précédé dans ses conclusions, depuis un père de l'Eglise, Eusèbe, jusqu'à MM. Tylor et Mannhardt, en passant par Fontenelle et le président de Brosses. Mais il est peut-être le premier qui ait appliqué d'une façon aussi complète et aussi suivie la théorie des *survivances* aux mythes de l'antiquité. D'autre part, avec l'originalité de style et l'érudition de bon aloi qui donnent un charme littéraire à toutes ses productions, il fera pénétrer davantage dans le public des idées confinées jusqu'ici dans les œuvres spéciales des mythologues et des anthropologues. Il serait fort désirable que l'ouvrage pût paraître prochainement en français[1].

1. Ce vœu a été rempli depuis par la publication d'une traduction française publiée en 1896 par Léon Marillier sous le titre : *Mythes, Cultes et Religions*.

XIII

CHARLES LETOURNEAU ET L'ÉVOLUTION RELIGIEUSE[1]

L'auteur[2] part du principe que les grandes religions sont simplement l'épanouissement des petites ; il interroge donc les croyances de toutes les races humaines afin de dégager de cette vaste enquête les lois qui ont partout régi le développement des religions. Nous sommes de ceux qui croyons parfaitement légitime cette application de la méthode comparative et nous n'avons plus à la défendre ici. Mais encore, pour qu'une pareille tentative puisse aboutir à des conclusions utiles, il est indispensable qu'elle se poursuive strictement dans les limites de la neutralité scientifique. Or, nous regrettons de devoir le constater, cet ouvrage est moins un exposé historique qu'un acte d'accusation dirigé contre toutes les manifestations de l'idée religieuse. L'auteur ne veut voir que les vilains côtés des religions et, pour qu'on n'en ignore, chaque fois qu'il a achevé de décrire les conceptions religieuses d'une race, il ajoute un paragraphe pour démontrer que cette race aurait été beaucoup mieux partagée, si elle avait été dépourvue de ses croyances. On dirait qu'il en est encore à l'idée dont les écrivains orthodoxes commencent à se dépêtrer et qui leur faisait voir dans toutes les « fausses » religions quelque chose d'absolument et de foncièrement malfaisant, pervers, « diabolique. » L'auteur ne se donne pas même la peine, dans sa condamnation radicale du sentiment religieux, de relever l'assertion si bien mise en lumière par Herbert Spencer que la religion, dans ses grossiers débuts, a rendu à l'évolution sociale le triple service d'avoir

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVI, 1892, p. 334.
2. Ch. Letourneau. — *L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines.* — 1 vol. de VIII-607 pages (Paris, 1892).

empêché l'éparpillement des familles en développant l'esprit de subordination, d'avoir établi un lien entre les générations successives, enfin d'avoir habitué l'homme à sacrifier une jouissance directe et immédiate en vue d'un bien indirect ou éloigné.

Que dire des jugements que l'auteur porte sur les religions supérieures ? C'est ici surtout que se montrent ses préoccupations d'apologète... à rebours. Il en veut surtout, cela va sans dire, aux religions sémitiques. Comme les critiques orthodoxes de l'ancienne école, il professe, sur la valeur morale de la Bible la théorie du « bloc » ; seulement c'est pour déclarer que cette valeur est exclusivement négative. Son chapitre : *La Morale biblique* serait mieux intitulé : l'Immoralité de la Bible. Pour mieux démontrer que « chacun de ses versets nous crie bien haut qu'il est l'expression d'un état mental inférieur », il invoquera le Talmud ; mais, par contre, il ne dira, ici, *pas un mot* des prophètes ni de leur enseignement. Aussi ne lui sera-t-il pas difficile d'arriver à la conclusion que « dans toutes les religions sémitiques, le progrès moral est aussi absent que le progrès intellectuel..., toutes ont été aussi inintelligentes que féroces. » — Cependant, quelque deux cents pages plus loin, il s'agira, dans sa critique du christianisme, de refuser à celui-ci toute originalité. Alors seulement il se rappellera la morale des prophètes : « Les préceptes du christianisme sont simplement un écho des écrits bibliques et surtout des prophètes ! »

M. Letourneau connaît à fond les races sauvages ; il le montre une fois de plus dans son nouveau livre, bien qu'on puisse lui reprocher de n'y avoir pas suffisamment renouvelé, par des emprunts aux voyageurs les plus récents (particulièrement en ce qui concerne les indigènes de l'Afrique et des deux Amériques), le fond d'informations sur lequel les sciences ethnographiques vivent depuis une vingtaine d'années. J'ajouterai que, sur ce terrain, on peut se fier aux faits qu'il avance et même aux déductions qu'il en tire relativement à l'enchaînement des croyances primitives. Tout au plus aurais-je à faire quelques réserves sur ses classifications générales, par exemple au sujet de sa distinction entre l'animisme fétichique et l'animisme spiritique, qui, à mes yeux, sont une seule et même chose.

Mais il s'en faut qu'on puisse lui adresser les mêmes compli-

ments dans son exposé des manifestations religieuses chez les peuples plus avancés. Il nous dit bien, en commençant, qu'il ne se propose pas de faire une histoire complète des religions, mais simplement de mettre en relief les points principaux de la commune évolution religieuse. Cette réserve ne le dispense point d'être exact ou du moins de nous présenter l'état réel de la science dans l'exposé des faits ou des opinions qu'il est amené à citer. Qu'il s'abstienne de mentionner les deux volumes de M. Albert Réville sur *Les Religions des peuples non civilisés*, l'omission peut s'expliquer par le désir d'écarter tout ce qui rappelle un point de vue différent du sien. Mais que penser d'un auteur qui, dans cet ouvrage bourré de références, a consacré près de cent pages à résumer les religions de l'Inde et qui ne cite ni Max Müller, ni même parmi ses compatriotes, Bergaigne, Barth, Sénart? En revanche il invoque l'*Origine des cultes* de Dupuis et la *Science des religions* d'Eugène Burnouf. De même, il utilise fréquemment l'excellent *Manuel* de M. Tiele, mais il ne paraît pas connaître l'ouvrage du même auteur, traduit en français par M. Collins, sur l'histoire comparée des religions sémitiques. Champollion et M. Maspero sont seuls invoqués en ce qui concerne la religion de l'Egypte ; d'autre part, M. Darmesteter n'est pas même cité à propos de la religion iranienne. — Faut-il s'étonner, dans ces conditions, de l'entendre présenter comme des faits acquis : que le catholicisme a copié le lamaïsme (p. 264) ; — que les Jaïnas de l'Inde représentent les bouddhistes primitifs ou du moins intransigeants (p. 463), — que le panthéisme gréco-romain venait sans doute de l'Inde (page 495), etc. — Il nous semble que nous avons déjà lu tout cela dans les ouvrages de Jacolliot.

Même remarque en ce qui concerne l'histoire interne des doctrines religieuses, du moins dans leurs formes supérieures. M. Letourneau est parfaitement libre de rejeter le monothéisme. Mais encore ne doit-il pas nous laisser croire qu'il ignore en quoi consiste celui-ci, lorsque, après avoir montré comment, en pratique, la croyance à l'unité divine coïncide partout, dans l'adoration populaire, avec l'admission d'êtres surnaturels, intermédiaires ou intercesseurs, il ajoute : « On aurait le droit de se demander en quoi le monothéisme serait supérieur au polythéisme, puisque

le *Dieu unique ne saurait être d'une autre essence que les dieux multiples.* » C'est là confondre irrémédiablement le monothéisme avec la monolâtrie. Ce n'est rendre justice ni à la doctrine officielle des Juifs post-exiliens et des Chrétiens, ni même aux croyances développées des anciens Egyptiens, des Grecs et des Brahmanes. — Comprend-il mieux le panthéisme, — qui a cependant ses préférences sur le monothéisme, — quand il en fait la doctrine « que l'univers matériel est doublé d'un univers spirituel ? » Ce dédoublement même est encore du dualisme et il n'y a de véritable panthéisme que si, derrière cette apparente dualité, on proclame l'existence d'une unité supérieure où se fond toute antinomie.

On nous trouvera peut-être sévère pour un ouvrage qui se recommande d'un principe juste et qui applique une méthode scientifique. Mais c'est précisément parce que nous croyons à la valeur de ce principe et de cette méthode, encore trop contestés dans l'histoire des religions, que nous regrettons de les voir compromis par leur association avec des arguments douteux et des déductions hasardées.

Ces réserves faites, nous reconnaîtrons volontiers que l'ouvrage mérite d'être lu et peut être consulté avec fruit, pour les nombreux renseignements qu'il groupe dans ses divers chapitres et pour les explications qu'il en donne. Il renferme, en outre, comme toutes les œuvres de l'auteur, des parties intéressantes et originales, telle que le chapitre ou il décrit « l'animisme littéraire » en particulier chez ces « primitifs » qui se nomment poètes. L'auteur y a réuni de curieuses citations, empruntées surtout à Victor Hugo, qu'il appelle « le plus animique de nos poètes modernes, » à raison de sa constante tendance à projeter dans les phénomènes naturels les facultés, les passions et même les raisonnements de l'homme. Victor de Laprade est bien allé jusqu'à supposer un double spirituel de l'arbre :

> Mais n'est-il rien de toi qui subsiste et qui dure?
> Où s'en vont ces esprits d'écorce recouverts?

M. Letourneau constate que, dans la plupart des cas, les poètes eux-mêmes ne prennent pas au pied de la lettre ces expressions

métaphoriques. Cependant, fait-il observer avec beaucoup de raison, « le fait même qu'ils les emploient pour nous plaire, pour nous toucher ou simplement pour répondre à leur inspiration, proclame assez haut que l'animisme est encore latent dans leur esprit et dans le nôtre. »

XIV

L'ÉVOLUTION DES INSTITUTIONS ECCLÉSIASTIQUES D'APRÈS HERBERT SPENCER[1]

Ecclesiastical Institutions, being part VI of the *Principles of Sociology*, by Herbert Spencer, London, Williams and Norgate, 1 vol., 1885.

On connaît suffisamment le plan et le but de l'œuvre poursuivie par Herbert Spencer. Il ne s'agit rien moins que d'une tentative pour unifier la science ou, en d'autres termes, pour ramener à une formule unique l'explication dernière de tous les phénomènes observés et observables. La loi ultime, qui nous livrera ainsi le secret de l'univers sensible, M. Spencer croit la trouver dans le rythme de l'évolution et de la dissolution. Ce rythme éternel, ou du moins sans limites discernables dans le temps et dans l'espace, se manifeste d'abord par un passage graduel de l'homogène à l'hétérogène, avec subordination croissante des éléments ainsi différenciés, puis par l'établissement d'un équilibre, à la fois interne et externe, que ne tarde pas à détruire la pression de milieux toujours changeants, enfin par une désorganisation graduelle qui, refaisant en sens inverse toutes les étapes de l'évolution, ramène les éléments désagrégés à leur état d'homogénéité initial.

M. Spencer a successivement montré l'action de cette loi dans les sciences physiques, dans la biologie, dans la psychologie. Passant aux sciences sociologiques, il en a cherché le fonctionnement dans les coutumes traditionnelles, dans les institutions politiques, dans les conceptions morales. Il devait nécessairement, dans cet

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIV, 1886, p. 95, sq.

ordre de recherches, aborder à leur tour les idées religieuses, ainsi que les institutions ecclésiastiques, et c'est ce qu'il entreprend dans sa dernière publication.

I

L'auteur commence par établir que les institutions ecclésiastiques, c'est-à-dire les institutions qui servent aux relations de l'homme avec les puissances surhumaines, se présentent, dans les premiers âges, à l'état d'*indifférenciation* non seulement entre mais elles, encore par rapport aux autres fonctions sociales. Le sacerdoce se confond alors avec une foule d'autres professions. Ce sont les mêmes personnages — parfois les premiers venus — qui pourvoient aux deux grandes fonctions du culte : la *propitiation*, laquelle tend à concilier les puissances surhumaines et la *sorcellerie*, laquelle s'attache à les intimider, à les expulser ou à les asservir. Il n'est pas rare de voir, chez les sauvages, un seul individu exercer le métier de prêtre, de sorcier, de devin, de médecin, de juge, etc.

Mais bientôt la différenciation commence. La sorcellerie, qui, au début, est la fonction essentielle du culte, devient l'attribut de quelque individu spécialement désigné par son tempérament, son intelligence, son adresse ou toute autre circonstance particulière. Le sacerdoce, de son côté, c'est-à-dire la fonction propitiatoire qui, un jour, relèguera la sorcellerie dans les bas-fonds sociaux, ne tarde pas à être assumé de préférence par le père de famille qui prie et sacrifie pour les siens ; de là le culte domestique, dont les cérémonies survivent, dans les familles, même à la constitution ultérieure des sacerdoces généraux. Par analogie, quand les diverses familles se seront groupées en tribus, c'est le chef qui invoquera les dieux de la communauté pour le compte de ses sujets. La transition entre ces deux formes de culte peut s'observer chez certains nègres où, en l'absence de dieux collectifs, le chef intercède près de ses fétiches domestiques, tantôt pour sa propre famille, tantôt pour tous les habitants du village.

Cependant la multiplication des occupations gouvernementales

(à quoi il faut ajouter la complication croissante des rites) amène tôt ou tard le chef à déléguer ses fonctions sacerdotales, comme on le voit dans la tradition de Numa instituant les flamines pour remplacer les rois en cas d'absence. Ce délégué, vu l'importance de ses attributions, sera généralement choisi parmi les proches du chef. Ainsi, chez les Blantyres de l'Afrique occidentale, en l'absence du chef, c'est sa femme qui exerce le culte, et à défaut d'épouse, son plus jeune frère. De temporaire, cette délégation arrive à être permanente, comme on le constate en Polynésie ; puis elle se fait indistinctement à un parent quelconque du chef, à un de ses nobles ou de ses protégés. Le sacerdoce tend, de plus en plus, devenir indépendant de l'Etat, et ainsi apparaît le principe d'une différenciation nouvelle,

La marche des idées théologiques exerce naturellement une grande influence sur la nature des institutions ecclésiastiques. A mesure que les divinités se multiplient, il s'établit une distinction, base du polythéisme, entre la multitude des esprits anonymes et les êtres supérieurs qui ont un nom spécial et une physionomie nettement accusée. Les premiers sont adorés ou exorcisés en bloc, d'après des procédés identiques ; les seconds ont chacun leur culte distinct et, comme ces différents cultes se font concurrence, il finit souvent par s'établir entre eux des différences de rang, conduisant à la hiérarchie des sacerdoces respectifs. Le même résultat peut, du reste, être atteint par les migrations ou les conquêtes. D'ordinaire, en effet, le conquérant ne supprime pas le culte des peuples vaincus ; croyant à la réalité de leurs dieux, tout autant qu'à la réalité du sien, il se borne à établir la supériorité de ce dernier.

De là une « gravitation » vers le monothéisme, secondée par les progrès intellectuels qui tendent à l'établissement de l'unité dans le monde des dieux, et enfin par le développement des centralisations politiques qui favorisent la conception de sociétés divines, taillées sur le patron de l'Etat humain. Quand la société se compose de communautés autonomes, comme dans la Grèce antique, les différents sacerdoces restent indépendants les uns des autres et leur prééminence respective, comme celle de leur dieux, n'est qu'une question de vogue populaire. Mais, dans les monarchies absolues, on voit rapidement se former une hiérarchie

ecclésiastique des plus rigoureuses, « les mêmes habitudes d'extrême soumission, dit l'auteur, engendrant l'extrême développement du contrôle politique et religieux. »

En même temps que le sacerdoce gagne ainsi en unité, il se développe en complexité par la division du travail entre diverses catégories de prêtres groupés autour de chaque dieu avec des fonctions de mieux en mieux définies. Intégration et différenciation marchent donc de pair, dans la société ecclésiastique comme dans les autres groupes soumis à la loi de l'évolution.

M. Spencer fait observer que plus une société est arriérée, plus le prêtre intervient dans les affaires de l'Etat. Alors même que le sacerdoce est devenu indépendant des fonctions gouvernementales, les prêtres continuent longtemps à jouer un rôle dans les questions militaires. Tout d'abord, ils y apparaissent fréquemment comme instigateurs d'expéditions armées — qu'il s'agisse de fournir des victimes aux dieux nationaux ou de provoquer une extension de leur culte. — En second lieu, la faculté qu'on leur attribue de connaître la volonté divine les désigne naturellement pour prendre part aux conseils de guerre. Troisièmement, comme les divinités de chaque belligérant participent elles-mêmes aux batailles, ils ont à accompagner ou même à précéder les armées, en portant les grands fétiches nationaux. Parfois, ils exercent de plein droit, comme chez les Astèques, les fonctions de commandant en chef, alors qu'ailleurs, comme chez les Romains, c'est le général lui-même qui, avant d'engager la lutte, se transforme en prêtre pour remplir certaines prescriptions religieuses. Souvent aussi ils figurent dans la mêlée, les armes à la main, comme notre moyen âge en fournit de si fréquents exemples. Enfin, par leurs prières, ils s'efforcent d'influencer les dieux en faveur de leurs concitoyens, ainsi qu'on peut l'observer, même de nos jours, dans presque toutes les religions connues[1].

Dans les affaires civiles, l'intervention originaire du sacerdoce

1. A ces faits de participation directe, M. Spencer ajoute les faits de participation indirecte, tels que le contrôle ou l'organisation des armées, et à ce propos, il cite le cardinal de Richelieu qui dirigeait, sous Louis XIII, l'armée et la marine. On pourrait objecter que, si Richelieu remplit ce rôle, ce fut *quoique* et non *parce que* prince de l'Eglise. Mais un cas qui rentrerait peut-être mieux dans la thèse de l'auteur et qui est bien plus récent, c'est celui d'un prélat fort connu, Mgr de Mérode, qui fut ministre de la guerre à Rome, sous Pie IX.

est plus considérable encore. Longtemps après que le sacerdoce a cessé d'être la fonction des chefs politiques, il conserve encore l'administration de la justice, sous prétexte que les dieux protecteurs de l'ordre prononcent leurs arrêts par l'organe de leurs ministres. C'est au même titre qu'il intervient également dans toutes les décisions temporelles où se trouvent impliqués des intérêts religieux, voire dans toutes les affaires où les gouvernants jugent à propos de consulter les dieux. Il ne faut pas oublier non plus que l'influence du prêtre sert souvent au chef comme moyen de gouvernement ; on en cite des exemples jusque chez des peuples aussi primitifs que les nègres de la côte d'Or et les naturels des îles Fidji.

Il n'est pas étonnant que, dans ces conditions, le sacerdoce, devenu indépendant de l'État, cherche à asservir celui-ci. Là où il réussit complètement, nous avons une seconde forme de théocratie, soit qu'il assume directement le pouvoir, soit qu'il en abandonne l'exercice à des délégués laïques, entièrement soumis à son autorité. Si l'on réfléchit aux moyens dont il dispose pour établir sa puissance et ensuite pour la maintenir, — tels que la prétention qu'il émet de parler au nom des puissances surhumaines, le droit qu'il assume de remettre les fautes, le monopole qu'il s'attribue en matière de sacrifices, les conséquences qu'il attache à ses excommunications, enfin l'influence que lui assurent la supériorité de son instruction, la possession de certains secrets traditionnels, l'esprit de corps et souvent l'accumulation des richesses, — on conçoit que son ascendant soit irrésistible aux époques de foi aveugle et que, en dehors des cataclysmes provoqués de l'extérieur, sa domination, une fois établie, ne puisse être renversée sans une véritable transformation dans les habitudes mentales de la société.

De quelle façon un pareil changement s'opére-t-il ? Rien de semblable à l'hérésie (*non-conformity*) n'existe dans les sociétés primitives, puisqu'il n'y existe point d'orthodoxie. Mais il en est autrement, dès qu'une Eglise se constitue en organe infaillible de la vérité absolue. Une première variété d'hérétiques comprend ceux qui veulent résister aux innovations introduites par les chefs de cette Eglise, au cours de son évolution ; une seconde, ceux qui veulent, au contraire, pousser ces innovations plus loin ou

en formuler d'autres. Peu à peu, cette opposition aux prétentions du despotisme spirituel se transforme en revendication du libre examen et cette revendication, à son tour, finit par amener la rupture des liens entre l'Eglise et l'Etat.

M. Spencer montre comment, à mesure que la civilisation progresse, on voit se restreindre les prérogatives du sacerdoce décrites ci-dessus. S'ensuit-il que toute institution ecclésiastique soit destinée à disparaître? Voici en quels termes l'auteur répond à cette question dans le chapitre sur le passé et l'avenir ecclésiastique (*Ecclesiastical Retrospect and Prospect*) où il résume et coordonne ses déductions précédentes :

« Bien que toutes les pratiques impliquant une idée de propitiation soient sans doute destinées à tomber, il ne s'ensuit pas qu'on verra tomber aussi celles qui visent à réveiller la conscience de nos rapports avec la cause inconnue ou à exprimer les sentiments résultant de cette notion. Il restera un besoin de rehausser la forme de vie trop prosaïque qu'engendre notre absorption dans les occupations quotidiennes, et il y aura toujours place pour les gens capables de communiquer à leurs auditeurs le légitime sentiment du mystère qui enveloppe l'origine et la signification de l'univers. On peut prévoir aussi que l'expression de ce sentiment par la musique non seulement survivra dans le culte, mais encore prendra un nouvel essor. Déjà la musique de nos cathédrales protestantes, plus impersonnelle qu'aucune autre, sert assez bien à suggérer la pensée d'une vie également transitoire pour l'individu et pour l'espèce, d'une vie qui est le produit infinitésimal d'un pouvoir sans limites imaginables. En même temps la prédication, cette institution dont le rôle a été en grandissant dans les institutions religieuses, assumera une prédominance marquée et élargira la sphère de ses objets. La conduite de la vie, qui forme déjà, en partie, le texte de nombreux sermons, sera probablement embrassée dans son ensemble. Tout ce qui concerne le bien de l'individu et de la société sera traité tour à tour, et désormais la principale fonction de celui qui occupera la place du ministre consistera moins à insister sur les principes déjà acceptés qu'à développer les idées et les jugements dans ces questions délicates qui naissent de la complexité croissante de l'existence humaine. »

Ces conclusions ne peuvent manquer de frapper ceux qui ont observé le mouvement religieux, du moins dans les pays protestants. Il y aurait sans doute des réserves à faire en ce qui concerne les pays catholiques, où n'apparaît actuellement aucun indice d'une pareille évolution ; mais cette contradiction apparente, qu'il n'eût pas été difficile à M. Spencer de faire rentrer dans son explication générale, n'invalide en rien ses déductions relatives au développement normal des institutions ecclésiastiques et même à leur avenir prochain dans d'autres religions du monde civilisé. Lui-même, du reste, subordonne l'accomplissement de ses prédictions à une condition importante consistant dans l'hypothèse que « le progrès de la société dans le sens industriel se poursuivra comme par le passé[1] ». Autrement, ajoute-t-il, « on assisterait à des changements en sens inverse de ceux qui viennent d'être indiqués et qui reposent sur le développement de l'individualisme. »

Du point de vue élevé où il se place, M. Spencer n'a pas plus de peine à reconnaître les services des institutions ecclésiastiques dans le passé que dans l'avenir. A l'instar de M. Fustel de Coulanges, il insiste sur le rôle de la religion dans la fondation des états ou plutôt dans la consolidation des premières communautés. Il montre comment la tradition religieuse empêche l'éparpillement de la tribu naissante et forme un lien entre les générations successives, sans compter que les lieux sacrés deviennent naturellement des centres de confédération. N'est-ce pas dans l'intérêt des cérémonies religieuses que se proclament les premières « trêves des dieux ? » N'est-ce pas la sanction de l'autorité divine qui assure le respect du droit, ainsi que de la foi jurée? Peut-être la garantie de la propriété a-t-elle son origine dans une institution analogue à ce qu'on nomme en Polynésie le *tabou*, c'est-à-dire dans l'attribution aux puissances divines d'un être ou d'un objet désormais

1. M. Spencer met en opposition deux types de société qu'il nomme respectivement le type industriel et le type militaire. Ce dernier ne s'applique pas seulement, dans la pensée de l'auteur, au développement exagéré des forces militaires, mais bien à toute forme sociale où domine le système de « la coopération forcée. » Le type industriel au contraire, représente le système de « la coopération volontaire, » où l'association libre se substitue aux pouvoirs publics dans un nombre croissant de fonctions sociales (V. le t. III de sa *Sociology* et aussi son remarquable opuscule, *l'Individu contre l'Etat*, trad. franç. de M. Gerschel, Paris, Alcan, 1 vol. 1885).

regardés comme inviolables. La crainte d'être exposé aux vengeances posthumes de l'âme peut empêcher bien des crimes, comme l'avouent souvent les sauvages. Il n'est pas jusqu'à l'esprit d'ascétisme qui n'ait eu son utilité, quand il a enseigné à accepter une souffrance momentanée pour éviter dans l'avenir une souffrance plus grande et à sacrifier un plaisir actuel en vue d'une félicité future.

On a si souvent et si justement reproché aux religions les folies, les hontes, les crimes dont elles portent la responsabilité dans toutes les périodes de l'histoire, qu'il est bon d'envisager parfois l'autre côté de la question, et il faut reconnaître que nul ne pouvait le faire d'une voix plus autorisée et plus impartiale. Voici d'ailleurs plus de vingt ans que dans ses *Premiers Principes*, M. Spencer proclamait la nécessité perpétuelle de la religion « pour empêcher l'homme de s'absorber dans le relatif et dans l'immédiat. »

C'est encore cette même attitude qu'il adopte vis-à-vis du sentiment religieux dans le chapitre final où il résume le passé et l'avenir de la religion (*Religious Retrospect and Prospect*). Il est inutile d'insister sur cette partie de ses conclusions après le résumé que nous en avons donné aux lecteurs de la *Revue de l'histoire des Religions*, quand ce chapitre parut, sous forme d'article, dans la *Fortnigthly Review*[1].

Forcé de nous restreindre, nous ne pouvons suivre ici l'auteur dans tous les développements de sa thèse, ni même rendre pleine justice à sa méthode. Nous nous bornerons donc à signaler ce fait qu'il n'avance aucune affirmation sans l'appuyer sur des exemples empruntés, soit à l'histoire des anciennes religions, soit à l'ethnographie des peuples non civilisés. Il convient de mentionner, dans cet ordre d'idées, la table de références qui se trouve placée à la fin du volume et qui, rédigée d'après un système aussi clair que pratique, met le dernier livre de M. Spencer à l'abri du reproche, adréssé à quelques-uns de ses prédécesseurs, de rendre fort difficile le contrôle des sources. Mais l'auteur a-t-il toujours

1. V. dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, livraison de mai-juin 1884, (t. IX, p. 450) : *Harrison contre Spencer sur la valeur religieuse de l'inconnaissable*, article reproduit dans le t. III (*Hiérosophie*) de la présente publication.

tiré des faits ainsi réunis les déductions qu'ils semblent comporter? C'est ce que nous nous proposons d'examiner dans le reste de cette étude.

II

Ceux de nos lecteurs qui connaissent déja l'ouvrage anglais ont été peut-être surpris de ne trouver, dans le résumé que nous venons d'en faire, aucune allusion à un fait dont M. Spencer se sert comme point de départ, sur lequel il revient à chaque page et qui, à première vue, pourrait sembler la thèse essentielle de l'ouvrage. Ce fait, c'est le culte des morts, ou plutôt des ancêtres.

M. Spencer estime, en effet, que le sentiment religieux a eu partout sa source dans le sentiment de l'obéissance au chef de la famille. Quand celui-ci venait à mourir, son *double* continuait à apparaître et même à commander dans les rêves. On croyait donc qu'il survivait à l'état d'esprit et que, sous cette forme, il persistait à intervenir dans les affaires des survivants, pour protéger les siens et nuire à leurs ennemis. De là l'institution du culte domestique qui, au début, aurait eu exclusivement pour objet, soit de rendre propices, par des sacrifices, les mânes des ancêtres et des chefs, soit de réduire à l'impuissance, de chasser au loin ou même d'asservir par des conjurations les mânes des étrangers et des ennemis. De cette première forme de culte dériveraient toutes les autres manifestations du sentiment religieux.

Si, jusqu'ici, nous n'avons pas parlé de cette théorie, c'est que nous la regardons non seulement comme accessoire, mais encore comme inutile et même préjudiciable à la démonstration des idées professées par M. Spencer, tant sur la marche de l'évolution ecclésiastique que sur les rapports de cette évolution avec le cours du développement universel. *Inutile*, en ce que, pour arriver aux mêmes conclusions générales, il suffit de constater, avec l'auteur, que le sentiment religieux, comme les autres manifestations de l'activité humaine, a dû avoir des commencements naturels et que ces commencements ont dû être fort humbles, analogues aux phénomènes religieux qu'aujourd'hui encore il nous

est donné de constater, à l'état rudimentaire, parmi les peuplades les plus incultes. *Préjudiciable*, parce que, dans notre pensée, le culte des morts n'est pas la source essentielle des religions et que, par suite, l'intrusion de cette hypothèse est de nature à affaiblir la force probante de toute l'argumentation.

M. Spencer avait déjà exposé d'une façon générale, dans le premier volume des *Principes de Sociologie*, ses idées sur la prédominance originaire de la nécrolâtrie. Les lecteurs de la *Revue* se rappellent comment M. Albert Réville s'est attaché à réfuter ce qu'il appelait avec raison une renaissance moderne de l'évhémérisme[1]. Mais il n'est peut-être pas inutile de revenir sur le sujet, aujourd'hui que M. Spencer a donné à ses vues de nouveaux développements. L'éminent philosophe dénonce vivement, dans son dernier ouvrage, l'obstination des théologiens et des mythologues qui refusent de se rendre à son « accumulation de preuves. » Nous n'avons jamais été un théologien et nous n'avons pas la prétention de parler au nom des mythologues. Cependant nous devons avouer qu'après avoir lu les *Institutions ecclésiastiques* d'un bout à l'autre, nous sommes moins convertis que jamais à cette partie de ses vues, précisément parce qu'il nous y fournit le moyen de les serrer de plus près.

En effet il ne s'y borne pas à justifier plus longuement ses affirmations antérieures sur la façon dont la vénération du *double* aurait donné naissance à l'adoration des dieux, le totémisme au culte des animaux, la réincarnation des morts au fétichisme et à l'idolâtrie, le tertre funéraire à l'autel et le tombeau au temple ; mais il s'y attache encore à établir, par l'étude des institutions ecclésiastiques, particulièrement du sacerdoce, que les dieux de la nature, même les mieux caractérisés comme tels, ont été des personnages humains, identifiés après leur mort avec les phénomènes, les corps célestes, les objets naturels, les animaux dont ils avaient reçu le nom pendant la vie ou auxquels leur souvenir se trouvait associé par suite d'une circonstance quelconque[2]. Essayons de voir jusqu'à quel point cette prétention est fondée.

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. IV, n° 4, p. 1.

2. Voici, par exemple, comment M. Spencer explique que, chez tant de peuples des deux hémisphères, on est venu à croire que les étoiles étaient des morts transportés au ciel : « Un élève de l'institution pour les sourds-muets à Edim-

A en croire l'auteur, si, dans les sociétés primitives, les fonctions sacerdotales sont généralement exercées par le père de famille, c'est que les dieux à concilier sont des ancêtres. (*Eccl. Instit.*, § 594). Mais ne serait-ce pas plutôt parce que le père est le maître absolu, le *propriétaire* de sa femme et de ses enfants aussi bien que de ses esclaves ou de ses troupeaux, et dès lors n'est-ce-pas à lui qu'il incombe d'attirer sur sa famille, comme sur son patrimoine, les faveurs des puissances surhumaines ?

Si, dans ces mêmes sociétés, le sorcier joue un rôle plus considérable que le prêtre, c'est, au dire de M. Spencer, que les actes propitiatoires s'adressent aux puissances conciliables, c'est-à-dire aux ancêtres, tandis que les conjurations et les exorcismes, qui sont le fait des sorciers, s'appliquent aux esprits méchants, c'est-à-dire aux manes des ennemis et des étrangers ; d'où résulte que les opérations du sacerdoce sont exclusivement une affaire de famille, tandis que les pratiques de la sorcellerie intéressent les différentes familles, soit à tour de rôle, soit même toutes à la fois (§§ 590, 591). Ici encore la véritable explication nous semble plutôt dans ce fait, démontré par M. Spencer lui-même, que non seulement les sauvages se font une pauvre idée de la puissance divine, mais encore que, chez eux, la préoccupation d'écarter les influences hostiles l'emporte sur le désir de plaire aux divinités bienveillantes. On rapporte que les Caraïbes s'abstenaient de rendre un culte à leur bon Esprit, parce qu'ils le considéraient comme trop bien disposé pour se venger même de ses ennemis, et la plupart des peuplades nègres qui ont la notion d'un dieu suprême (souvent le ciel personnifié), le regardent comme trop haut et trop éloigné pour intervenir couramment dans leurs

bourg rapporta qu'avant de venir à cette école, il prenait les étoiles du firmament pour autant de foyers. En nous rappelant, à côté de cette illusion, la royance de quelques Peaux-Rouges, que les étoiles les plus brillantes de la voie actée sont des feux de campements allumés par les morts sur la route de l'autre monde, nous voyons comment peut s'opérer naturellement l'identification des toiles avec des personnes humaines. Quand un chasseur, entendant un coup de eu dans un bois voisin, s'écrie : « Ça. c'est Jones, » il n'est pas censé vouloir dire que le bruit est Jones, mais bien que c'est Jones qui a produit le bruit. D'autre part, quand le sauvage désignant du doigt une certaine étoile, qu'il prend pour le feu de campement d'un certain mort, s'écrie : « Le voilà ! » Les enfants qui l'écoutent lui attribuent naturellement la pensée que cette étoile est le mort lui-même, surtout si cette communication leur est faite dans une langue mal développée. » (*Ecclesiastical Institutions*, p. 685).

affaires ; aussi préfèrent-ils adresser leurs hommages aux esprits secondaires dont ils redoutent constamment les mauvais tours[1].

Dans nombre de communautés, que cite M. Spencer, c'est le chef qui remplit les fonctions de grand prêtre. La raison la plus simple parait être que le chef, de même que le père au sein de la famille, est le représentant naturel, l'organe ou la personnification de la communauté vis-à-vis des puissances extérieures, tant surhumaines qu'humaines. Mais, pour M. Spencer, cette union primitive du sacerdoce avec le pouvoir politique provient de ce que les ancêtres du chef seraient devenus, non seulement les dieux particuliers de sa famille, mais encore, en leur qualité d'anciens chefs, les dieux généraux de la communauté (chap. v).

Il semble même que M. Spencer fonde sur cette distinction l'origine du polythéisme. Il ramène en effet, les esprits inférieurs aux mânes des ancètres directement vénérés par le commun des familles, ainsi qu'à la foule des morts anonymes qui grossit avec chaque génération de défunts ; quant aux divinités supérieures, ce seraient invariablement, soit des morts illustres dont le prestige se serait étendu au loin, soit d'anciens chefs locaux qui, adorés d'abord comme dieux de tribu ou de village, auraient monté au rang de dieux généraux, le jour où ces petites communautés se seraient groupées en nation.

A notre humble avis, la genèse du polythéisme s'explique bien mieux, comme l'a montré Auguste Comte, par la conception des espèces, et conséquemment, par le développement de la croyance à autant de divinités respectives qui régissent du dehors tous les membres de chaque espèce. A côté de ces divinités abstraites, qui dominent de toute la supériorité de leur fonction la multitude des objets personnifiés, des phénomènes secondaires et des esprits anonymes, viennent alors se ranger, pour constituer la classe des dieux supérieurs, les principales manifestations naturelles que leur importance ou leur originalité empêche de faire rentrer dans une espèce connue, par exemple, les principaux corps célestes, les grandes forces de la nature, les abstractions tirées de l'expérience humaine, etc. Sans doute, on pourra trouver aussi,

1. V. TYLOR. *La Civilisation primitive*, trad. franç., Paris, 1878, t. II, p. 134. — A. RÉVILLE. *Religions des peuples non civilisés*, Paris, 1883, t. I, p. 55.

dans les degrés supérieurs de cette hiérarchie, les mânes de certains hommes qui ont laissé une impression éclatante dans l'imagination populaire : héros, conquérants, législateurs, sorciers, inventeurs et artistes. Mais cette catégorie forme l'exception et non la généralité, encore moins la totalité des grands dieux. Veut-on voir où l'on en arrive, lorsqu'à l'instar de M. Spencer, on se condamne à expliquer par l'apothéose l'origine de toutes les puissances surhumaines? En voici un exemple caractéristique :

Sous prétexte qu'un roi d'Hawaï se nommait Kalaninui Liho-Liho, ce qui, paraît-il, signifie, dans la langue du pays : « Les cieux grands et sombres, » — M. Spencer soutient (p. 686) que « contrairement à l'ordre allégué par les mythologues, Zeus a bien pu commencer par être un personnage vivant et son identification avec le ciel résulter du nom même qu'il portait par métaphore. » Ailleurs (p. 700), marchant sur les traces d'Evhémère, il fait de Zeus un petit roi des montagnes crétoises, probablement identifié avec le ciel pluvieux à cause des nuages, qui, avant de crever sur la plaine, s'amassaient sur les cimes de son royaume et, à l'appui de cette hypothèse, il reproduit le vieil argument qu'on montrait dans l'île le tombeau du dieu, ainsi que la caverne où il avait passé son enfance. Il aurait pu ajouter qu'on y exibait aussi ses langes et ses jouets !

M. Spencer fait bien de s'adresser à la Crète qui, ainsi que le fait observer M. de Block, dans son intéressante thèse sur *Evhémère, son livre et son temps*, a toujours été, par le caractère essentiellement anthropomorphique qu'y revêtait la mythologie grecque, la terre privilégiée de l'évhémérisme. Il y avait bien ailleurs d'autres versions sur l'origine et l'histoire du maître de l'Olympe, mais M. Spencer s'empresse de remarquer que « cela ne fait rien à l'argument;... la généalogie différente du Jupiter Olympien est de peu de conséquence, considérant quelles divergences régnaient, chez les Grecs, dans les généalogies des personnages historiques ». Or, il se trouve que, s'il est un Jupiter dont l'histoire semble d'importation étrangère au sein de la mythologie grecque, c'est bien celui de la Crète. En effet, comme l'ont montré MM. Preller, Tiele, Decharme et d'autres encore, le Zeus du mont Ida se rattache moins aux conceptions religieuses de la race grecque proprement dite qu'au type des dieux phrygiens et

sémites qui naissent et meurent avec le soleil de l'été ou avec la végétation du printemps[1].

Que fait, d'ailleurs, M. Spencer de la grande découverte linguistique qui a identifié le Zeus des Grecs avec le dieu suprême de toutes les races indo-européennes? S'il la tient pour fondée, et nous ne croyons pas qu'elle soit sérieusement contestée par personne, il lui restera, pour tout refuge, l'hypothèse qu'antérieurement à la dispersion des races aryennes, un chef illustre, nommé Ciel, *Dyu* ou quelque chose d'approchant, fut élevé au rang de dieu suprême par les ancêtres communs des Hindous, des Grecs, des Latins, des Germains et des Slaves. Et, même alors, comment expliquer la merveilleuse coïncidence de ce fait que, chez les Sémites, les Touraniens, les Polynésiens, les Nègres et certains Peaux-Rouges, le même rang ait été attribué aux mânes d'un personnage portant également le nom de Ciel[2]?

Nous n'ignorons pas que la linguistique n'est guère actuellement en bonne odeur chez les ethnographes; mais pour ce qui concerne l'origine de Zeus et des dieux en général, il est à remarquer que M. Spencer se trouve également en désaccord avec les principaux représentants de l'école anthropologique. M. Tylor dénonce comme absolument discréditée la méthode facile qui faisait de Jupiter tout-puissant un petit roi de la Crète et M. Lang, tout en admettant que Zeus, à l'instar de Tsui Goab, la principale divinité des Hottentots, présente des attributs empruntés au culte des ancêtres, ajoute que « il n'en reste pas moins absurde de croire que Zeus ou Tsui Goab furent autrefois des hommes. » (Lang, *Mythologie*, Paris, 1886, p. 46; Tylor, *Civilis. primit.*,

1. P. Decharme. *Mythologie de la Grèce antique*. 2e éd., Paris, 1886, p. 51. — L. Preller. *Griechische Mythologie*. Berlin, t. I, 1872. — V. aussi A. Maury, *Religions de la Grèce antique*, Paris, 1859, t. I, p. 63 et t. III, p. 148.

2. « Si l'on me demandait, a écrit M. Max Müller, ce que je considère comme la découverte la plus importante de notre siècle relativement à l'histoire ancienne de l'humanité, je répondrais par cette courte ligne :

Dyaush-pitar = Ζεὺς πατήρ = *Jupiter* = *Tyr*.

« Réfléchissez à ce qu'implique cette équation! Elle implique que non seulement nos propres ancêtres, ainsi que les ancêtres d'Homère et de Cicéron, parlaient la même langue que les peuples de l'Inde, mais encore que, pour un temps, ils adorèrent la même divinité suprême, sous exactement le même nom, un nom qui signifie le Ciel-père. » (*The Lesson of Jupiter*, dans la revue anglaise *The Nineteenth Century* d'octobre 1885).

t. I, p. 321.) — M. Lang qui consacre tout un chapitre à critiquer la thèse de M. Spencer fait valoir, entre autres arguments, que les sauvages ne rendent pas de culte aux femmes ancêtres. Or, chez eux, c'est la plupart du temps par la ligne féminine que se transmet le nom. M. A. Réville avait déjà insisté sur cette objection.

Voici un cas plus saillant encore des invraisemblances auxquelles l'application rigoureuse de sa thèse condamne M. Spencer : presque tous les cultes polythéistes possèdent un ou plusieurs dieux du feu. Ces divinités sont, d'ordinaire, renommées, soit pour leur génie industriel et éducateur, comme Vulcain, Hephæstos, Prométhée, Loki, Twashtri, Ptah, le Tleps des Circassiens et le Pachacamac des Péruviens, soit pour leur pouvoir magique ou leur caractère sacerdotal : « O Agni, je t'implore, prêtre divin désigné pour le sacrifice, » telle est l'invocation qui ouvre le Rig Vêda, et Bilgi, le dieu du feu chez les Proto-Chaldéens, est qualifié, dans un hymne, de « Pontife suprême sur la face de la terre[1]. » Parmi les Peaux-Rouges, les Chinouks croient que le manitou du feu exerce une influence considérable sur le Grand Esprit et ils le supplient en conséquence d'intercéder près de ce dernier pour leur faire obtenir des bonnes chasses, des chevaux rapides, des enfants mâles, etc.[2].

La réputation industrielle, civilisatrice et magique du dieu qui régit le feu est aisée à comprendre, quand on réfléchit au rôle de l'élément igné dans les premières civilisations. Quant à sa mission sacerdotale ou plutôt à son rôle d'intermédiaire entre l'homme et les puissances célestes, on peut s'en rendre compte, sans grand effort d'imagination, par la réflexion que non seulement le feu, sous la forme respective de flamme et d'éclair, monte et descend entre le ciel et la terre, mais encore qu'il est généralement chargé de dévorer l'offrande destinée aux puissances surhumaines, remplissant ainsi les fonctions de sacrificateur.

Cette double explication se montre bien à nu dans les Védas qui invoquent Agni en ces termes : « A peine es-tu né, ô puissant Agni, qu'en s'allumant tes flammes immortelles s'élèvent ;

1. F. Lenormant. *La Magie chez les Chaldéens*, Paris, 1874, p. 171.
2. Washington Irving, cité par M. E.-B. Tylor, *Civilisat. primit.*, trad. franç., t. II, p. 362.

ta fumée brillante monte vers le Ciel; tu vas, ô Agni, trouver les dieux en qualité de messager. » (*Rig-Veda*, VII, 3, 3.) Un autre hymne nous dépeint le même dieu circulant entre les deux créations (le ciel et la terre), comme un messager ami entre deux hameaux (*Rig-Veda*, II, 6). — Et cependant, pour M. Spencer (p. 687), si Agni est appelé un sage, un prêtre, un rishi, un brahmane, c'est la preuve qu'il a été réellement un prêtre ou un sage, divinisé après sa mort, à l'instar d'Achille et de Lycurgue !

Faut-il un dernier exemple où nous n'avons à faire appel qu'au bon sens ? Certes, s'il y a des objets naturels qui ont dû émouvoir de bonne heure l'imagination humaine et lui apparaître avec ce double caractère de personnalité supérieure et de puissance mystérieuse qui fait la divinité, tels sont bien les corps célestes, particulièrement le soleil et la lune, ces glorieux libérateurs de l'homme assiégé par les périls et les démons des ténèbres. Il nous a fallu une longue suite de déductions fondées sur l'observation et sur le raisonnement pour en arriver à nous dire, avec l'Inca Yupanqui que, après tout, « si le soleil vivait, il connaîtrait la fatigue, comme nous, et, s'il était libre, il visiterait d'autres régions du ciel où il ne se rend jamais[1] ». En réalité, ce qui est difficile à comprendre, même en dehors de toute idée préconçue sur l'origine des dieux, ce n'est point que l'homme ait personnifié et adoré les grands luminaires du ciel ; c'est plutôt qu'il se fût abstenu de le faire. Néanmoins, pour M. Spencer, le soleil et la lune, partout où ils ont reçu un culte, ont dû être, eux aussi, des personnages humains qui avaient porté le nom de ces corps célestes, et, à l'appui de cette assertion, il cite (p. 686) une légende mexicaine où l'on représentait les deux astres comme des êtres surhumains originairement sortis d'une caverne. « Des histoires de ce genre, avec le culte qui les accompagne, sont toutes naturelles, explique-t-il, en tant qu'elles remontent aux traditions de populations troglodytes ; mais, autrement, elles impliquent des absurdités superflues qui ne peuvent même pas être attribuées aux plus inintelligents. »

Et cela en présence des innombrables populations qui expli-

1. Garcilasso, cité par M. A. Réville. *Religions du Mexique et du Pérou*, Paris, 1885, p. 321.

quent les disparitions quotidiennes des corps célestes par un passage sous terre et qui, par suite, se représentent la réapparition des astres comme la sortie d'une caverne! Non seulement cette explication est la plus *naturelle*, mais encore c'est presque la seule que puissent formuler des peuples primitifs sur les mouvements apparents des corps célestes; nous croyons inutile d'en fournir la démonstration.

On a beaucoup plaisanté, et non sans raison, les mythologues qui voulaient trouver des phénomènes personnifiés chez tous les personnages marquants de l'histoire. Ne peut-on reprocher à M. Spencer de verser dans l'excès opposé, quand il s'efforce d'évhémériser tous les héros des mythes? Comment contester que, dans un grand nombre de cas, les récits mythiques sont simplement la description d'un phénomène permanent, périodique ou même unique, représenté comme l'œuvre de personnages humains. Même dans les mythes qui reflètent véritablement les péripéties de l'histoire, les héros ne sont pas nécessairement des êtres qui ont vécu en chair et en os. Ainsi une légende souvent citée racontait, chez les Grecs, comment la ville de Cyrène fut fondée par une princesse Thessalienne, nommée Cyrène, qui était fille du roi de Jolkos et qui fut enlevée par Apollon jusqu'en Lybie. — Si l'évhémérisme a raison, on devra prendre ce mythe à la lettre et admettre qu'une jeune princesse grecque fut aimée d'un aventurier qui l'enleva et vint fonder avec elle la ville de Cyrène. Or nous savons, par Hérodote, que, vers la XXXVIII[e] olympiade, une émigration composée surtout de Thessaliens méridionaux s'était rendue en Lybie, sur un oracle d'Apollon et y avait fondé la ville de Cyrène. — Voilà donc un cas bien constaté, où le héros, donné comme personnage historique dans le mythe, représente non un individu réel, mais une collectivité, le corps des émigrants, c'est-à-dire un être abstrait, impersonnel, à l'instar de tous les héros éponymes. A plus forte raison est-il oiseux de chercher l'homme sous les héros des mythes qui se rapportent clairement à des phénomènes naturels. Que les guerres de dieux, si fréquentes dans toutes les théogonies, traduisent parfois d'anciennes luttes entre des cultes rivaux ou même entre des sociétés hostiles, c'est possible et même probable. Mais il y a des cas, et ce sont les plus nombreux, où ces conflits divins

représentent sans contredit le choc des forces naturelles, et il me semble surtout impossible d'admettre cette assertion de M. Spencer (p. 743) que « si, d'ordinaire, les mythologies parlent de victoires remportées par les dieux, relatent des combats entre les dieux eux-mêmes et décrivent la divinité principale comme ayant acquis sa suprématie par la force, ce sont justement là les traits d'un panthéon dû à l'apothéose de conquérants étrangers, ainsi qu'aux usurpations dont leurs chefs donnent le spectacle de temps à autre. »

Que devient cette théorie, appliquée, par exemple, à la guerre des dieux qui forme un élément si caractéristique de la mythologie polynésienne? Après que la séparation du Ciel et de la Terre eut permis à la création de se développer dans l'intervalle, la guerre éclata entre leurs six fils. Le Père des vents se précipite avec tant de violence sur le Père de l'eau salée que celui-ci doit se réfugier au fond de la mer; mais à son tour il attaque le Père des forêts en rongeant la base des falaises boisées. Par représailles le Père des forêts fournit au Père des hommes intrépides le bois des canots et des engins de pêche; d'où nouvelle fureur du Père de l'eau salée qui cherche sans cesse à engloutir les pêcheurs. Finalement le Père des hommes intrépides triomphe de tous ses frères, y compris le Père des plantes cultivées et le Père des plantes sauvages; seul le Père des vents échappa à sa domination. A qui persuadera-t-on que ces mythes, d'une transparence enfantine, relatent des faits historiques recueillis parmi les aventures de chefs polynésiens respectivement appelé le Père des vents, des forêts, des hommes, etc.? Quant à l'hypothèse que ce seraient des légendes créées après coup pour justifier le nom de ces personnages, elle prête à des peuples primitifs à la fois trop et trop peu d'imagination. S'ils sont capables d'inventer de pareilles aventures, il faut bien qu'ils le soient également de prêter la vie et la personnalité aux éléments qui y jouent le rôle de héros.

Jusqu'ici il ne s'est agi que du polythéisme. Mais c'est également par le culte des morts que M. Spencer explique la formation du monothéisme ou plutôt de son antécédent ordinaire, la monolâtrie. Il invoque à cet égard le sentiment qui anime les enfants, lorsque, dans leurs naïves conversations, ils soutiennent

la supériorité de leur père respectif. « Tel est l'état de choses, dit-il, qu'offraient les îles Fidji où, selon les premiers missionnaires, chaque district luttait pour la supériorité de son dieu. C'est ainsi encore qu'en présence des cultes professés par les peuples voisins, les Hébreux, sans nier l'existence d'autres divinités, affirmaient la supériorité de leur Dieu. »

Si M. Spencer, pour rendre compte du sentiment qui porte les hommes à exalter leur dieu particulier, avait simplement cherché un élément de comparaison dans l'idée que les enfants se forment de la supériorité paternelle, nous n'aurions pas d'objection à faire. Mais il s'empresse de nous dire que ce rapprochement doit être pris à la lettre, c'est-à-dire que la rivalité des cultes, ce premier pas vers le monothéisme, a pour unique raison que « dans l'état primitif les hommes sont naturellement enclins à exagérer les pouvoirs de leurs ancêtres par comparaison avec les ancêtres des autres tribus. » Or ce sentiment, que l'homme primitif ressent à l'égard de son ancêtre, il l'éprouve également à l'égard de sa femme, de ses enfants, de ses chefs, et il n'y a pas de motif pour qu'il ne l'éprouve pas également à l'égard de ses dieux, quelle que soit l'origine de ces derniers.

M. Spencer ne nous semble pas suffisamment tenir compte, dans l'évolution monolâtrique, d'une cause qu'il se borne à mentionner : les progrès de la raison humaine. Le rôle de dieu suprême n'est pas indifféremment attribué au premier esprit venu, mais presque toujours à une puissance qui représente un des grands phénomènes de la nature, l'orage, le vent, la lune, le soleil, le ciel ; ce qui indique intervention de la réflexion dans le choix du roi des dieux. Quant à la conception d'un Dieu unique, il nous est facile de constater qu'elle est le résultat d'une évolution philosophique, plus encore que religieuse. Si nous cherchons l'origine des quatre ou cinq personnalités divines qui, de l'Inde à la Grèce, ont assumé sans partage le gouvernement de l'univers, nous n'en trouvons pas une seule qui puisse représenter un homme déifié, à moins de voir dans le Jahveh de Moïse « un potentat local comme ceux qu'aujourd'hui encore les Bédouins appellent dieux » (p. 697).

Cette dernière interprétation de M. Spencer serait même exacte, qu'elle ne détruirait en rien nos observations générales, puisque

nous attribuons aux dieux les origines les plus variées. Mais on sait que les hébraïsants les plus distingués de notre temps s'accordent à reconnaître dans le dieu suprême des Hébreux une ancienne divinité de la nature[1]. En tout cas, on voit que, comme fabrique de dieux suprêmes, la nécrolâtrie a des raisons pour être modeste.

III

Il nous reste, pour conclure, à montrer brièvement que la thèse générale de M. Spencer sur l'évolution du sentiment religieux n'exige nullement l'adhésion à son évhémérisme. Que veut surtout établir le fondateur de la philosophie de l'évolution ? Que le sentiment religieux repose sur « la conscience de l'identité entre les forces dont l'homme perçoit l'action dans le monde extérieur et celles dont il a directement conscience en lui-même. » Or s'il est possible d'aboutir à cette conclusion, en prenant comme point de départ l'apothéose des ancêtres, nous disons qu'on peut y arriver mieux encore, quand on rattache l'origine des dieux à la personnification des objets et des phénomènes.

Il est très vrai que l'homme primitif se figure les dieux à son image, et ainsi s'explique qu'il les traite comme des hommes agrandis. Mais quelle est la raison de son anthropomorphisme ? Il ne connaît d'autres causes d'activité que celles qu'il trouve en lui-même. Aussi voit-il partout, dans la nature, des forces analogues à celles dont il a directement conscience : des sentiments, des raisonnements, des volitions — en un mot des personnalités, des *esprits*, taillés sur le sien. Il personnifie ainsi tout ce qui se meut ou paraît se mouvoir autour de lui, et, parmi ces personnalités imaginaires, il adore celles qui le frappent spécialement par leur apparence de supériorité ou simplement de mystère. Pourquoi exiger qu'il ait préalablement logé dans leur forme visible l'âme de quelque ancêtre ?

1. C.-P. Tiele. *Histoire des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques*, trad. franç.. Paris, 1882, chap. IX.

L'explication du poète algonquin, rapportée par Schoolcraft : « C'est un esprit qui fait couler cette rivière, » représente toute la philosophie de la nature chez les races primitives, et nous n'arrivons pas à comprendre comment un penseur aussi profond et aussi impartial que M. Spencer peut voir un seul instant dans les explications de ce genre « des absurdités superflues, impossibles à attribuer même aux plus inintelligents. » La seule différence avec notre propre interprétation de l'univers, c'est que là où le sauvage voit des esprits, nous mettons des forces, — quittes à nous heurter finalement, comme le constate l'évolutionnisme, à l'axiome ultime qui fait de ces forces, même réduites à l'unité par une généralisation hardie, « un effet conditionné d'une cause inconditionnée, une réalité relative, impliquant l'existence d'une Réalité absolue par qui elle est directement produite[1]. » Entre les deux explications, celle du sauvage et celle du savant, il n'y a qu'un procédé graduel et continu de *dé-anthropomorphisation*.

C'est donc la personnification des choses qui est le fait primitif. L'homme n'adore pas les détails de la nature, par ce qu'il divinise ses ancêtres ; mais il adore ceux-ci parce qu'il les assimile aux puissances surhumaines dont les phénomènes naturels sont, à ses yeux, la manifestation palpable.

Ce qu'il y a de fondé dans le rôle que M. Spencer attribue aux visions du sommeil, c'est qu'elles ont dû concourir à préciser l'image qu'on cherche à se faire des esprits, et peut-être à suggérer l'existence de la personnalité, comme entité distincte du corps. Cette entité est d'abord conçue sous la forme d'un double qui reproduit, dans une certaine mesure, les traits de l'être ou même de l'objet personnifié. Si, peu à peu, la majorité des esprits et même des dieux emprunte la physionomie de l'homme, c'est que celui-ci, à force de prêter aux puissances surhumaines son caractère moral, finit par leur attribuer aussi sa physionomie extérieure. L'anthropophysisme conduit naturellement à l'anthropomorphisme. Où d'ailleurs l'homme trouverait-il des traits plus dignes que les siens pour en revêtir les êtres surhumains dont il brigue les faveurs ou dont il redoute les colères[2] ?

1. *First Principles*, p. 170.
2. Voir plus haut, p. 125 et suiv. les *Origines de l'Idolâtrie*. — La façon dont les rêves peuvent contribuer à faire investir d'une forme anthropomorphique les

Telle nous semble être la vraie part du culte des morts dans le développement du sentiment religieux. La religion est antérieure à la vénération des ancêtres, et même peut-être, bien qu'ici nous ne puissions nous appuyer sur la preuve directe, à la croyance dans la survivance de la personne. Elle a dû commencer le jour où l'homme, ayant pris conscience de lui-même, en se distinguant du monde extérieur, a reconnu la supériorité de forces ambiantes qu'il ne pouvait ni contrôler, ni comprendre, et telle est encore la forme sous laquelle elle persiste au cœur du philosophe, lorsque, parvenu à la dernière étape de l'évolution scientifique, il répète, avec un sens profond des limitations de sa nature, la sentence par laquelle M. Spencer termine son livre : « Au sein d'un mystère d'autant plus mystérieux qu'on y songe davantage, il restera cette certitude absolue que l'homme est toujours en présence d'une énergie infinie et éternelle d'où procèdent toutes choses. »

Quoi qu'il en soit, en dépit des réserves que nous avons cru devoir faire sur une thèse incidente, nous conclurons que, non seulement, ce nouvel ouvrage a sa place marquée dans le développement du système philosophique auquel M. Spencer a consacré son existence et attaché son nom, mais encore, quelque jugement qu'on porte sur la valeur de ce système il est impossible de méconnaître qu'il y a là un tableau magistral de l'évolution ecclésiastique, prise dans son ensemble. Aussi ne pourrait-on assez en recommander la lecture et même l'étude à une époque où tant de gens, même parmi les plus scrupuleux en matière scientifique, ne cessent de se prononcer à priori, quand il s'agit de croyances ou d'institutions religieuses.

divinités de la nature, conçues jusque-là sous une forme différente ou même indéterminée, se montre bien dans le fait suivant recueilli par Schoolcraft : Une prophétesse indigène de l'Amérique septentrionale, étant tombée en extase après avoir jeûné, suivait un sentier qui conduisait à la porte du ciel et là vit un homme dont la tête était entourée d'une brillante auréole. Ce personnage lui dit : « Regarde-moi, mon nom est le Brillant Ciel Bleu, *Oshauwauegihick*. » Consignant plus tard ses souvenirs dans l'écriture de sa race, elle figura ce glorieux esprit avec les cornes symboliques de la force et une brillante auréole autour de la tête.

XV

MAX MULLER'S THEOSOPHY[1]

It would not be possible, nor fair, if possible, to judge Prof. Max Muller's last course of Gifford Lectures[2] without reference to the preceding ones. The four volumes must be looked upon as a whole, intended to present a complete account of the religious development of mankind from its lowest to its highest stage. The thesis is that Religion, having begun with the assertion of an invisible Beyond, first in the phenomena of nature (*Physical Religion*), and then in the soul of man (*Anthropological Religion*), has taken the form of Theosophy, or « Psychological Religion, » by the recognition of an essential unity between God and the soul. The present course of Lectures is devoted to the history of this discovery, which, to the lecturer, is the final one for the historian as well as for the philosopher.

Prof. Max Muller's definition of Religion, as the perception of the infinite, has been objected to, and not without reason, because it supposes religious emotions to be determined by a mere negative — the infinite *per se*, — while men have always been seen to worship some active power. But in his Gifford Lectures, and particularly in this last volume, he lets us understand that he never separated the feeling of the Beyond from the concept of a myterious power living therein, and that what the primitive mind looks for, behind the manifestations of nature, is the invisible agency or agent which is supposed to be their

1. *New World*, vol. II, n° 8, déc. 1893.
2. *Theosophy, or Psychological Religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow in 1892. By F. Max Muller, Pp. xxiii, 585. London and New York ; Longmans, Green et Co. 1893.

cause. This point settled, we can entirely agree with the author that the aim of Religion is to build a bridge between man and the transcendent power he feels around himself. The four creeds, or rather religious schools, which he quotes as having succeeded in this attempt are the Vedântists in India, the Sofis in Persia, the Neo-Platonists and the Christian Mystics, who have all proclaimed the oneness of the soul with God. Did they reach this conclusion spontaneously in an independent way? Or is this similarity the result of some historical transmission? A great part of these Lectures deals with this problem, and, whatever one may think of the author's solution, one must acknowledge that there is nobody better able to grasp it as a whole.

After having traced the autonomous and unbroken growth of Indian philosophy, Professor Muller goes on to show how the wise men of Greece followed the same road without coming in contact with their fellow-travellers. Alexandrine Christianity, on the other hand, he considers the natural heir of Neo-Platonism much more than of Jewish thought. The early Fathers were Greek philosophers who simply embodied in the person of Christ, as their highest ideal, their familiar theory of the Logos, whose Neo-Platonic antecedents cannot be denied philologically any more than historically. As for Sufism, its chief impulse comes also from Neo-Platonism — not from the Vedântas, as they go farther in the way of metaphysical development.

Of these two parallel streams, the one that flows through the Indian mind is the most intellectual, as it claims to reach, by knowledge only, the union with God, while Christian philosophy is of a more religious and mystical character, as it relies rather on devotion and love towards God. Yet the aim and even the reasoning are the same, and therefore the lecturer can rightly point out that, the belief in an invisible Agent beyond phenomena being given as a starting point, the human mind is naturally and logically led to the highest point of metaphysical reasoning thus far realized. But does he not attach too much importance to this historical parallelism, when he adds that « a truth on which Plato and Bâdarâyanâ agree may be looked upon as not very far from truth? » This is certainly going beyond the pale of history.

It is in Christianity that the lecturer sees the most perfect expression of theosophical religion. Yet he says also that nowhere has it found such a clear and powerful expression as in the Upanishads. The great Vedânta teachers have summed it up in these three words : *Tat tuam asi*, « Thou art that. » *That*, he explains, stands for nature, or rather the Infinite in nature, and *Thou* for the soul, the Infinite in man. « Thou art that » means that the last result, the highest object discovered by anthropological religion is the same as the last result, the highest object discovered by physical Religion; in other words, it means that « the subject and object of all being and all knowing are one and the same » (p. 106).

Is this pantheism? The author is not afraid of the term. Having repeated the Apostle's words : « In him we live and move and have our being, » he adds : « No doubt they are pantheism, and yet they express the very key-note of Christianity » (p. 94). Pantheism sometimes looks as if it would lead to a thoroughgoing asceticism and moral indifference. Prof. Max Muller retorts that, both in Vedàntism and in mystic Christianity, the relative reality left to the world — whether the consciousness of its separate existence be attributed to an illusion as in India, or to a fall as with the Platonists and their successors — is sufficient to determine our practical life, our moral obligations and even a belief in a manifested or revealed God.

The lecturer might have followed this monistic stream of thought from the old German mystics to the subjective idealists of more recent times. But, although he more than once calls for Kant's help to translate into our philosophical language the most abstruse thoughts of the Vedànta, he does not even allude to his successors who carried to absolute idealism the theory of the relativity of knowledge at the same time that, by the admission of an absolute Reality underlying all phenomena, they reopened the bridge between philosophy and religion. He might have shown still further how this new influence, — which in France remained purely intellectual with Cousin and the eclectic school, — affected deeply the religious thought of England and America, where it gave rise to the transcendental movement.

Can the *Tat tuam asi* be expressed in more explicit terms than in Emerson's *Over-Soul* (the exact equivalent of the Paramâtmam), and does not the sage of Concord walk in the very steps of the Indian rishis, when, laboring under an analogous difficulty of expressing — save by metaphorical terms — the ultimate essence of things, he borrows his image from the same source as the worshipers of Agni : « From within or from behind a light shines through us upon things and makes us aware that we are nothing, but the light is all. » Finally, the author might have examined whether this theosophy has not found a new support in such unexpected quarters as the most recent supporters of Evolution, when Herbert Spencer teaches, as the ultimate truth of Religion and Science alike, their common ground of reconciliation, — that the power manifested through the universe distinguished as material is the same power which in ourselves wells up under the form of consciousness, and that this power, as it reveals itself to our mind, is but a conditioned manifestation of an unconditioned Reality from which everything proceeds?

These Lectures do not seem to have awakened the interest one might have expected. The reason is, perhaps, that they contain nothing new or startling, but are simply an amplification of Professor Muller's already well-known views on the history of Religion. His position is rather peculiar in the theological field. At variance with the orthodox of all denominations, who refuse to see religion outside revelation, he breaks equally with the belief that the sacred books of the world are everywhere the last sparks of a primitive knowledge, not the fruits of a slow and gradual development. He claims to have been one of the first who applied the traditions of uncivilized races to the explanation of classical myths. Yet he never loses an opportunity to hit out at his natural allies, the followers of the anthropological method, because they refuse to follow him in the unrestricted assumption that the study of religious words is the only way to get at the origin of religious ideas. We certainly acknowledge « the lesson of Jupiter. » But if Zeus originally meant the bright sky, this is not sufficient reason for declaring that all the Olympians and all gods in general must have the same beginning.

From another point of view, many will think that these Lectures attach too much importance to the metaphysical element in religion. There is a never-increasing number of excellent Christians who would ignore metaphysical distinctions in order to find a common ground for practical religious work. It is rather hard for them to be told (p. 521) that unless they have fully grasped the distinguished professor's theory about the identity of thought and language as implied in the word *Logos*, they will never be able to call themselves true Christians. Yet, in the catholicity of his views and the broadness of his philosophical conclusions, Prof. Max Muller ranks foremost among those who have helped to promote the « sympathy of Religions » on a large and rational basis. We understand some Scotch divines looking on the last holder of the Gifford chair as a wolf in sheep's clothing. But we understand also the bitterness of his complaint at having been misrepresented as an atheist, while he would perhaps have willingly submitted to the epithet of *adevist*. He may console himself by thinking how many deeply religious thinkers have shared the same treatment — from the first Christians to the « god-intoxicated » Spinoza, the deists of the eighteenth century and the Unitarians of the nineteenth.

XVI

LES ÉTAPES DE DÉVELOPPEMENT RELIGIEUX D'APRÈS M. ALLAN MENZIES[1]

On ne nie plus aujourd'hui qu'il existe une histoire des religions et qu'elle doive se traiter par les procédés habituels de la critique historique. On conteste davantage l'existence d'une « science » des religions, en tant que possibilité de formuler les lois suivant lesquelles les phénomènes religieux se produisent et se modifient. Sans doute, les explications générales en cette matière sont sujettes à varier avec le point de vue philosophique. Mais, sous la seule réserve d'admettre le principe de continuité qui est à la base des raisonnements scientifiques, on a le droit de penser qu'en dehors de toute idée préconçue on peut objectivement déduire de la comparaison et de l'enchaînement des manifestations religieuses les conditions générales de leur évolution, et cela avec un caractère de certitude ou au moins de probabilité suffisant pour mériter à ces travaux une place parmi les déductions de la science.

Tout au plus pourrait-il être objecté que notre connaissance des phénomènes religieux est encore bien incomplète. Mais ce n'est là qu'une objection de fait et elle s'affaiblit à chaque conquête nouvelle de l'histoire ou de l'ethnographie. Nul doute que, sur bien des points, nous n'ayons encore à réformer nos appréciations relatives à tel ou tel culte. Néanmoins ce n'est pas trop de dire que les matériaux actuellement à notre disposition semblent désormais suffisants pour justifier l'élaboration de manuels,

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXIV, 1896.

les uns qui sont consacrés, non seulement à l'histoire des religions, comme l'excellent traité de M. Tiele si connu en France par la traduction de M. Maurice Vernes, mais encore à la science des religions comme les *Prolégomènes* de M. Albert Réville, les *Gifford Lectures* de M. Max Müller, la *Religionsphilosophie* de M. Otto Pfleiderer; les autres qui réunissent les deux branches comme le *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de M. Chantepie de la Saussaye et, plus récemment, le remarquable volume qui a pour auteur M. Allan Menzies [1], professeur d'exégèse biblique à l'Université de Saint-Andrews.

L'auteur qui définit la religion : « le culte de puissances supérieures » ou, en termes plus complets : « l'établissement de relations avec des puissances supérieures et invisibles dont l'homme a conscience d'avoir besoin », admet sans réserve « qu'il n'y a pas de solution de continuité dans le développement religieux depuis les origines jusqu'à nos jours. » La question est de savoir ce qu'il faut entendre par les origines. A première vue, la pensée de l'auteur paraît un peu manquer de netteté. Ainsi il exclut de sa définition les phénomènes de spiritisme et de fétichisme « où le culte paraît s'adresser à des objets que le fidèle méprise ou, un moment après, maltraite et rejette. » D'autre part il écrit, dix pages plus loin : « Là où un sentiment de besoin a amené un homme à établir des relations avec un pouvoir supérieur, nous estimons que la religion a fait son apparition. » Or l'esprit, le fétiche, l'animal même, que le sauvage s'imagine pouvoir agir sur sa destinée par des moyens mystérieux et qu'il vénère ou maltraite selon les circonstances, lui sont toujours censés *supérieurs* par un côté quelconque et c'est le sentiment de cette supériorité, toute relative qu'elle est, qui, joint à l'idée de mystère, engendre les formes les plus élémentaires de la religion.

Quoi qu'il en soit, ce n'est guère là qu'une querelle de définition; l'auteur est d'accord avec nous pour chercher dans le système religieux des sauvages l'équivalent, sinon la reproduction exacte de la religion primitive. Peut-on bien, à ce propos, parler de système? Il reconnaît qu'on trouve là beaucoup de variété et

1. ALLAN MENZIES. — *History of Religion*, a sketch of primitive religious beliefs and practices and of the origin and character of the great systems. XIII-438 pp., in-8. Londres, Murray, 1895.

d'incohérence dans les croyances. Mais toutes ces superstitions, fait-il observer, ont des traits communs, voire une certaine parenté. Ce sont ces traits communs qui constituent la religion sauvage; celle-ci est le fruit non d'une révélation primitive, ni d'une idée innée, mais d'une nécessité psychologique.

Après avoir établi ce dernier point par une excellente analyse des habitudes mentales propres aux non-civilisés, il énumère, comme les premiers objets du sentiment religieux, certains phénomènes naturels, les âmes des ancêtres, les esprits en général, enfin les fétiches (c'est-à-dire des objets hantés par des esprits). Il n'y a rien à reprendre dans cette énumération, sauf que l'auteur me paraît insister plus que de raison sur la distinction, esquissée par M. Albert Réville, entre les *grands* et les *petits* phénomènes de la nature — d'une part le soleil, la lune, le vent, le tonnerre, le feu, — d'autre part les arbres, les fontaines, les rivières, les animaux, etc. — M. Menzies va jusqu'à y voir la source de deux religions distinctes (p. 48), l'une, où le dieux est regardé comme présent partout, l'autre où il est lié à une localité déterminée. Cependant il reconnaît lui-même que la grande distinction à établir parmi les objets de la vénération populaire est plus spécialement la distinction entre les dieux et les esprits; le dieu, qui a une personnalité déterminée, reçoit un culte permanent et inspire des sentiments de symphatie et de confiance; l'esprit, qui reste anonyme et indépendant, n'excite que des sentiments de crainte et ne reçoit d'hommages que quand on a besoin de son concours. Or il s'en faut de beaucoup que cette distinction des dieux et des esprits coïncide avec celle des phénomènes généraux et des objets locaux. Ne suffit-il pas qu'un grand phénomène de la nature soit personnifié sous un nom quelconque et investi d'une individualité mythique, pour qu'il devienne parfois l'objet d'un culte territorial ou tribal, alors que chez de nombreux peuples on voit, au contraire, figurer, parmi les dieux généraux, des simples génies montés en grade?

De toute façon, le dieu n'est qu'un esprit agrandi. Entre eux il n'y a qu'une question de plus ou de moins dans le degré de puissance. Ou, si l'on veut absolument un criterium, je définirai le dieu comme un esprit qui a d'autres êtres surhumains sous ses ordres. C'est ce que l'auteur perd un peu de vue dans le mal qu'il

se donne pour expliquer la génèse du polythéisme. Ce qui me paraît surtout caractériser le polythéisme, c'est l'établissement d'une hiérarchie parmi les puissances surhumaines, et non forcément, comme le laisse entendre M. Menzies, la superposition d'une religion nationale aux religions tribales. Qu'une superposition de ce genre ait, dans certains cas, amené la subordination des divinités tribales ou locales au profit de l'une d'elles, le fait est incontestable; mais il semble difficile de maintenir que ce soit là l'unique source du polythéisme, tel que je l'ai défini plus haut.

Je n'aurais peut-être pas insisté sur cette observation, si la subdivision des religions en tribales, nationales et individuelles ne formait la clef de voûte du système de M. Allan Menzies. Il estime, en effet, que ces trois formes correspondent aux trois grandes étapes du progrès social : la première où l'homme est absorbé par les préoccupations matérielles de l'existence; la seconde où l'activité laissée disponible par l'assouvissement des besoins matériels est consacrée à la défense et au développement de la communauté; la troisième où l'homme se rend compte de sa valeur en tant qu'individu et travaille à développer sa propre personnalité. Dans la première période, chaque tribu a son dieu qu'elle regarde comme son protecteur ou même son ancêtre; c'est une forme de culte où prédomine la magie, c'est-à-dire les moyens d'influencer artificiellement la divinité; la religion y est essentiellement collective; « elle concerne l'ensemble de la tribu, non l'individu, ou du moins elle n'intéresse celui-ci qu'en tant que membre de celle-là. » Quand différentes tribus s'unissent pour former une nation, le dieu de la fraction dominante se place au-dessus des autres. Non seulement il occupe une situation plus élevée, plus distante; mais, comme les liens du sang qui l'unissaient à ses anciens adorateurs n'existent plus qu'à l'égard d'une partie de la nation, ils sont remplacés par des rapports généraux de nature moins matérielle, analogues à ceux qui existent entre un roi et ses sujets. Ainsi, placé au-dessus de jalousies tribales, le dieu devient disposé à écouter les plaintes individuelles et tend à devenir la personnification de la justice suprême. Le culte croît en importance, en richesse, et aussi en minutie, en même temps que grandit l'autorité du prêtre. — Cependant,

tôt ou tard, l'individu se révolte contre le formalisme des pratiques religieuses, il réclame la liberté de ses relations avec la divinité. Celle-ci n'exige plus que l'accomplissement volontaire de la loi morale. La religion devient individualiste et par suite apte à se faire universelle. Sans doute les trois formes continuent à coexister et même à réagir l'une sur l'autre. Toutefois le progrès résulte de l'importance grandissante que prend la troisième.

Il y a là incontestablement un beau et fidèle tableau de l'évolution religieuse, mais qui peut-être néglige un peu trop les côtés intellectuels de la religion pour n'insister que sur son influence sociale. L'histoire de la religion est le résumé des transformations graduellement introduites, non seulement dans le lien qui sert de base à l'association religieuse, mais encore dans l'exposé des modifications apportées aux conceptions générales sur la nature de la Divinité et sur son rôle dans l'univers. Peut-être l'auteur s'est-il laissé influencer à son insu — non par ses croyances personnelles à l'égard desquelles il montre une rare indépendance — mais par ses études favorites qui l'ont porté à formuler surtout son type d'évolution religieuse d'après l'histoire de la race où le progrès religieux est le plus attribuable, non à la spéculation métaphysique, mais à des facteurs moraux. Ce qui ne l'empêche pas, du reste, de rendre justice à la fonction remplie par les éléments intellectuels, là où il est amené à s'en occuper; par exemple, quand il montre que le christianisme, tout en pouvant être considéré comme un prolongement du prophétisme juif, n'aurait pas été en état de conquérir le monde antique, si celui-ci n'y avait été préparé par les derniers développements de la philosophie grecque.

La seconde partie de l'ouvrage — qui en réalité devait être la première, puisqu'elle renferme les matériaux d'où l'auteur a extrait sa théorie générale — se compose d'une succession de chapitres respectivement consacrés à toutes les grandes religions du passé et du présent. Ces résumés qui n'ont rien de la sécheresse ordinaire d'un manuel, répondent fort exactement à l'état actuel de la science, mais, à raison même de leurs qualités littéraires et méthodiques, ils n'échappent pas toujours à l'écueil des affirmations hasardées, du moins sur certains points de détail.

Ainsi l'auteur s'avance beaucoup, quand il écrit que la religion égyptienne procède de la Chaldée ; que les dieux de l'Egypte, comme ceux de toutes les nations antiques, concernent seulement l'Etat et non l'individu ; qu'en Phénicie les Moloch étaient partout supérieurs aux Baalim et représentaient un état religieux plus développé ; que la Grèce ne doit aucun dieu nouveau aux influences phéniciennes ; qu'on trouve annoncée dans les Gathas la doctrine où le Ciel et l'Enfer seront donnés pour purement subjectifs. Il abuse du totémisme, de même que presque toute l'école ethnologique anglaise, à l'exception de M. Edw. B. Tylor, et il laisse une certaine confusion dans notre esprit sur la façon dont il comprend, chez les nomades, les rapports d'origine entre les dieux de tribus et les dieux de localités. Quelques-unes de ses étymologies sont sujettes à réserves : lorsqu'il identifie l'Anahita des Perses avec l'Amita des bouddhistes chinois, qu'il traduit Saturne par le Semeur et qu'il met le titre de *flamen* en rapport avec la flamme du sacrifice. Certaines de ses dates sont dans le même cas : quand il écrit que Menès ne peut pas être postérieur à 3200 avant notre ère, il laisse l'impression que le règne de Menès pourrait être de cette date, qui est beaucoup trop rapprochée de nous. Quand il affirme que les Chinois possédaient l'art d'écrire 3000 ans avant J.-C., il s'en remet un peu trop à des renseignements légendaires et quand il soutient que les premiers traités du bouddhisme furent écrits cent ans après la mort de Bouddha, il oublie que nous n'avons aucune preuve positive de leur existence avant les édits d'Asoka vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère.

En dépit de ces quelques passages — à peu près inévitables dans un recueil de ce genre — l'ouvrage est éminemment conçu de façon à asseoir sur les données scientifiques ce qu'on a nommé la *suite* des religions, c'est-à-dire le tableau de l'ensemble des cultes étudiés dans leur rapport de simultanéité et de succession. L'auteur n'a pas hésité à y comprendre même la religion qui est la sienne et il l'a fait sans s'écarter un seul instant du cadre qu'il s'est tracé. S'il maintient la supériorité du christianisme, c'est parce que celui-ci, tel qu'il a été originairement enseigné, lui paraît, mieux que tout autre culte, réaliser les conditions auxquelles se mesure le progrès religieux, et fournir une religion

d'amour ou de liberté, où l'homme apprend « à se réaliser lui-même. » — Mais cette conviction ne l'empêche pas de traiter le christianisme comme une religion dont la génèse doit être expliquée exclusivement par des procédés naturels et dont l'histoire comporte l'application des mêmes règles que celle des autres cultes.

La Religion, dont tous les cultes indistinctement ne sont que les manifestations, a donc son point de départ dans des illusions? « Oui, en un sens, répond M. Allan Menzies. Mais ces illusions ne sont, après tout, que la forme extérieure et inadéquate dont s'est d'abord revêtu l'esprit religieux. La religion doit toujours s'exprimer dans les termes du savoir qui existe à un moment déterminé et quand ce savoir est défectueux, la religion doit nécessairement en partager les défauts. Mais, d'autre part, la religion est quelque chose de plus que du savoir; c'est aussi une foi et une communion, qui peuvent être profondes et vraies, même quand les connaissances qui leur fournissent des moyens d'expression sont considérablement erronées. Et quand ces erreurs sont constatées, la religion a le pouvoir de s'adapter des formes nouvelles, comme l'arbre qui se revêt de feuilles fraîches, en remplacement de celles qui sont flétries. D'ailleurs il serait erroné d'admettre que, même en tant que savoir, la religion primitive n'était rien de plus qu'une illusion. La faculté poétique, la disposition qui nous mène à retrouver hors de nous ce qui est en nous et à en affirmer la réalité, a conduit l'homme dans la vraie et non la fausse direction. Ce qu'il adorait, ce n'est pas la chose qui frappait ses yeux ou son ouïe, c'est cette chose telle qu'il la concevait. Or il concevait qu'il y avait là, en dehors de lui, ce dont sa propre conscience portait témoignage, un idéal, un être qui échappait à l'étreinte des sens, qui pouvait l'aider, qui se prêtait à des relations, qui possédait un pouvoir supérieur au sien. C'est là que se trouvait l'élément vivant et grandissant de la religion. » — N'est-ce pas à peu près la conclusion d'Herbert Spencer, quand celui-ci proclame que les religions même les plus rudimentaires ont une âme de vérité et que cet élément vrai consiste dans l'admission de l'identité entre la force, telle que l'homme l'aperçoit dans sa conscience, et la force, telle qu'elle lui apparaît à travers les manifestations du monde extérieur?

XVII

MYTHOLOGIE ET ANTHROPOMORPHISME[1]

J. Toutain. — *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques.* 1 vol. in-12 de vi-209 pages. — Paris, Hachette, 1909.

La préface nous renseigne que les treize études réunies dans ce volume ont paru dans divers recueils, de 1892 à 1908. Elles se rapportent, pour la plupart soit à des questions générales de méthode, soit à certains problèmes de la mythologie grecque et romaine. Leur intérêt gît surtout dans les réflexions qu'elles formulent et dans celles qu'elles provoquent, relativement aux règles d'interprétation à suivre dans l'étude de la mythologie classique. C'est un sujet qui a été fréquemment traité ; mais il est bon que, de temps à autre, un écrivain compétent vienne nous rappeler les résultats de l'argumentation que chaque nouvelle école d'exégèse mythologique a victorieusement dirigée contre les exagérations de ses devancières. La conclusion de M. Toutain — et on ne pourrait mieux dire, — c'est que « sauf le système théologique et le système exclusivement allégorique, » il n'en est aucun qui ne renferme sa part de vérité, alors cependant qu'aucun ne possède la vérité entière : « Chaque méthode nouvelle a fait avancer de quelques pas la science mythologique ; elle est devenue stérile, dès qu'elle a voulu s'ériger en système et exclure les autres méthodes. » — En réalité, — qu'il s'agisse de phénomènes naturels, d'événements historiques, de faits industriels ou artistiques, de particularités rituéliques ou simplement coutumières, de métaphores prises à la lettre, de noms mal interprétés, de représentations iconographiques dont le sens originaire s'est perdu, voire

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LVIII, n° 3, 1908.

de conceptions philosophiques ou morales dramatisées par la tradition, — il y a formation mythique, chaque fois que l'imagination populaire transforme spontanément un phénomène ou un événement en aventures personnelles, c'est-à-dire en aventures dont les personnages incarnent soit les causes productrices du fait, soit ses divers aspects ou ses phases successives.

Je me demande même s'il n'y aurait pas là les éléments d'une définition du mythe plus précise que celle qu'en donne M. Toutain, quand il le décrit comme « un récit dont une partie au moins est surnaturelle ou irrationnelle. » Il explique, à la vérité, que le mythe doit en outre réunir les conditions suivantes : 1° mettre en scène des personnages humains ou analogues à des êtres humains; 2° se passer dans le temps, alors même que le phénomène dont il est la traduction serait permanent ou périodique; 3° prétendre raconter un fait antérieur à l'histoire. — Tout cela n'en reste pas moins un peu flottant. D'abord il conviendrait d'y ajouter encore ces deux autres conditions : 4° si on veut différencier le mythe de la légende, il faut que sous les personnages se cache autre chose que des individus, réels ou imaginaires; en d'autres termes, il faut que le mythe mette en scène, sous forme personnelle, une entité abstraite, un phénomène physique ou un être collectif; 5° il faut encore que ceux qui formulent ou transmettent le récit mythique croient à la sincérité de son contenu. Quand on cesse d'y croire, ce n'est plus un mythe que pour le passé. C'est même par son caractère de sincérité que le mythe se distingue de la fable, du symbole de l'allégorie, de la métaphore, en tant que ces formes du langage et de la pensée impliquent une fiction consciente.

Cette imprécision ne proviendrait-elle point de ce que M. Toutain, malgré ses considérations si judicieuses sur l'interprétation et l'évolution des mythes, ne s'est pas rendu suffisamment compte du phénomène mental qui se place à leur point de départ? L'animisme, écrit-il, pas plus que le fétichisme, ne peut donner naissance à une mythologie et il ajoute : « Le polythéisme, non moins que l'anthropomorphisme, est une condition nécessaire à l'existence d'une mythologie abondante et variée. » Peut-être n'y a-t-il entre nous qu'une différence de terminologie; mais cela prouverait une fois de plus l'absolue nécessité de bien préciser le sens des termes

qu'on emploie en cette matière. Qu'entend M. Toutain par cet « animisme » qu'il déclare exclusif de toute mythologie? Il vise par là : « Les religions qui supposent le monde dirigé par des esprits. » Il semblerait donc que, dans sa pensée, la notion d'esprits est inconciliable avec l'anthropomorphisme. L'opposition n'est admissible que si l'on prend ce dernier terme dans son acception purement physique. En réalité, l'anthropomophisme ne consiste pas seulement à revêtir les dieux d'un corps humain, mais surtout à leur prêter des mobiles et des passions humaines ou quasi humaines, alors même qu'on leur attribuerait une tout autre physionomie ou même qu'on ne leur en attribuerait aucune. Pour donner naissance à la mythologie, il suffit qu'il puisse s'établir, entre les hommes et les êtres surhumains qui personnifient ou dirigent les forces en jeu dans le monde, voire entre ces derniers eux-mêmes, des relations fondées sur une analogie avec les rapports réciproques des humains.

De même, lorsque l'auteur affirme qu'avec les religions panthéistes et monothéistes « toute mythologie disparaît » je suis disposé à lui donner raison en pure logique; mais, immédiatement après, je lui demanderai où il trouve des religions de cette nature qui repoussent toute personnification surhumaine et, en fait, je dois m'inscrire contre son assertion que « les religions juive, chrétienne et mahométane sont dénouées de toute mythologie. » Tout ce qu'on peut admettre, c'est que le mythe, sinon la légende, y joue un rôle secondaire et subordonné.

La plupart des autres essais contenus dans le volume *Mélicertés; Prométhée; Janus; Liber; Pater;* ainsi que les études d'une portée plus générale sur les religions grecque et romaine, ont paru dans le *Dictionnaire des Anquitités*, de MM. Daremberg et Saglio. Sauf peut-être la notice sur Prométhée, un peu trop résumée, ces monographies sont écrites avec l'érudition et la sagacité dont l'auteur nous a donné la mesure dans tout ses travaux sur ce qu'il appelle lui-même « les caractères fondamentaux » — je dirai plutôt : les côtés littéraires, classiques, *sélects*, — du paganisme grec et romain; mais en sacrifiant quelque peu les éléments populaires de la mythologie et du culte, ceux que les anthropologues contemporains se sont surtout appliqués à mettre en lumière. Il y a même un de leurs systèmes favoris

contre lequel il n'hésite pas à rompre une lance dans son mémoire sur l'*Histoire des Religions et le Totémisme*. Je me contenterai de renvoyer les lecteurs à la riposte un peu vive qu'y a faite M. Van Gennep dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. LVIII, p. 34). Quant à moi, je ne puis faire à M. Toutain un grief de protester, — de même que, au fond, M. Van Gennep lui-même, — contre la tendance de certains sociologues à retrouver jusque chez les Grecs et les Romains des survivances du totémisme, partout où se rencontrent, même isolément, un des détails suivants : images d'animaux portées sur des enseignes ; — noms de bêtes ou de plantes donnés à des enfants ; — prohibition de mariage entre individus de la même famille ; — abstention de certaines nourritures végétales ou animales ; — culte rendu soit à des animaux, soit à des dieux ayant des formes en partie bestiales ou simplement possédant à leurs côtés un animal favori. — Tous ces faits peuvent parfaitement s'expliquer, sans que nous devions recourir à l'hypothèse d'un totémisme originaire. Cependant, je ne voudrais pas trop généraliser ma protestation ; en effet, il se rencontre, dans le paganisme classique, au moins un rite, très restreint à la vérité, dont seule jusqu'ici l'explication totémique me paraît rendre complètement compte : c'est l'*omophagie*, l'usage de démembrer et de dévorer vivant un animal, taureau, bouc, faon, qui est censé incarner la Divinité. Mais rien n'interdit de supposer que ce rite a été introduit du dehors, peut-être des pays sémitiques où Robertson Smith en a constaté et expliqué la présence parmi les descendants de peuplades chez lesquelles l'existence du totémisme est difficile à contester.

XVIII

LA MÉTHODE COMPARATIVE ET LE CHOIX D'UN ÉTALON[1]

Max Muller a essayé, dans ses Hibbert Lectures, de retracer « l'origine et le développement de la Religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde. » On se rappelle le retentissement de cette brillante synthèse qui a certainement contribué à notre intelligence des anciennes croyances de l'Inde, mais dont on s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'échec en tant que théorie générale de l'évolution religieuse. M. Foucart sera-t-il plus heureux dans sa tentative d'expliquer l'origine et le développement de la Religion à la lumière des religions de l'Egypte[2] ? En tout cas, l'ambition est méritoire et l'entreprise particulièrement digne d'attention quand elle procède d'un savant ayant fait ses preuves en égyptologie.

L'auteur débute naturellement, c'est en quelque sorte commandé dans toute œuvre de ce genre, par faire le procès aux systèmes de ceux qui ont frappé à d'autres portes : symbolistes ; — philologues ; — sociologues, « dont l'histoire des religions n'a rien à espérer ; » — totémistes, « dont le système est déjà assez démodé ; » — anthropologues « dont l'école a dédaigné l'histoire et la géographie. » — Sa propre méthode, n'en sera pas moins la méthode comparative « en usage depuis longtemps dans les sciences naturelles, » mais qu'il entend restreindre à la comparaison des religions *historiques*. Encore conviendra-t-il de choisir parmi elles un « prototype, » une religion déterminée, dont les croyances et

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIX, n° 1, janv.-févr. 1909.
2. GEORGES FOUCART. — *La Méthode comparative dans l'Histoire des Religions*. — 1 vol. in-12 de 237 pages, Paris, Picard, 1909.

les pratiques, après avoir été étudiées aussi complètement que possible dans toutes les phases de leur évolution, seront mises en rapport avec les manifestations correspondantes des autres religions, afin de dégager de leur accord « les règles constantes du développement religieux. »

Quel sera cet étalon hiérologique ? L'auteur croit prudent d'écarter les religions dites révélées, celles-ci n'ayant rien de primitif. Parmi les autres, il laisse de côté celles qui sont mal connues ou qui sont dépourvues de renseignements sur leur période ancienne ; donc, les religions des deux Amériques, celles de l'Europe septentrionale, le sinisme, les cultes de l'Asie-Mineure ou encore le maçdéisme d'avant Zoroastre. La Religion des Grecs ne nous est accessible que pendant une période fort courte et d'époque assez basse ; en outre, elle a été profondément altérée par l'invasion de divinités étrangères. La religion des Hindous est relativement jeune ; ses plus anciens documents n'ont aucun caractère primitif et portent les traces d'un remaniement sacerdotal. La religion des Chaldéens ne possède pas suffisamment de monuments classés et élucidés ; en outre, le mélange de populations amené par la conquête a produit la confusion des croyances. Quant à la religion des sauvages, elle n'a jamais existé réellement ; c'est une création artificielle des anthropologues ; d'ailleurs le sauvage « loin d'être le type de la jeunesse humaine, en représenterait plutôt la décrépitude. »

Après cet abatage, il ne reste plus à notre disposition que la religion de l'Egypte et nous devons quelque peu nous mettre en garde contre la tentation de crier à l'auteur : « Vous êtes orfèvre, M. Josse ! », lorsqu'il déclare que, seule, cette religion réunit les conditions requises : antiquité et durée des rites, continuité de l'évolution pendant une suite de siècles sans pareille ; absence de modifications amenées par des réformes brusques ou par l'intrusion de divinités étrangères. Quoi qu'il en soit, il est assez difficile, pour qui n'est pas égyptologue, de suivre M. Foucart dans des reconstitutions qui exigent une compétence spéciale. Je préfère m'incliner devant les conclusions qu'il donne pour établies en invoquant les découvertes les plus récentes et il faut reconnaître qu'il en formule les grandes lignes avec autant de précision que de conviction communicative.

A l'en croire, l'Egypte, comme l'a depuis longtemps enseigné M. Maspero, fournit des preuves convaincantes que la religion n'y a pas été monothéiste à ses débuts. Dans les temps préhistoriques, on trouve partout le culte de dieux locaux, conçus sous physionomie animale. Aux yeux des Egyptiens, tout vivait dans la nature, même les objets que nous appelons inanimés ; tous étaient constitués d'un corps matériel et d'un élément subtil, mais également matériel, auquel on donnait des noms divers : âme, esprit, double. Ces agents tenaient la place des forces naturelles. Ils furent, par myriades et comme une poussière cosmique, les esprits, les génies. On dit un jour : les dieux, dont on organisa la société sur le plan de la société humaine. A l'origine, pas de distinction entre les dieux bons et mauvais ; « tous les êtres divins paraissent simplement puissants et par cela même dangereux, de mœurs féroces et insatiables de nourriture.... Ils sont bons ou mauvais dans la mesure où l'homme en éprouve le contrecoup. » Pour agir sur eux, il y a tout d'abord les arts de la magie. La magie se confondait avec la religion ; pas de différence entre le prêtre et le magicien, entre les dieux des cultes officiels et ceux dont les particuliers s'assuraient les services par des incantations. La magie était le fruit d'expériences répétées qui avaient fait attacher des effets extraordinaires à certains procédés très simples : par exemple, les Egyptiens avaient eu l'occasion de reconnaître que le feu et la fumée écartaient d'un campement les fauves du désert. Pourquoi n'écarteraient-ils pas aussi bien les génies dangereux? L'engin magique le plus puissant, c'était la récitation du *nom*, à laquelle on attachait le pouvoir d'évoquer l'original, « comme il est de règle dans la religion des non civilisés. »

Peu à peu on distingua quelques divinités plus susceptibles de bonté à l'égard de leurs sujets, et ceux-ci s'attachèrent à gagner leur protection. Ces dieux, également représentés sous forme animale, habitaient leurs images placées dans les temples. On les soutenait et on les fortifiait par de la nourriture. C'est l'offrande alimentaire, qui se retrouve exclusivement aux origines du sacrifice égyptien. Cependant les Egyptiens s'apercevaient bien que la statue ne mangeait pas. L'objection, explique M. Foucart, n'avait pas plus de force pour eux que pour le nègre qui

place des aliments devant un arbre-dieu : l'esprit de l'arbre est censé avoir absorbé l'esprit de l'offrande. — Quant à la morale, elle était originairement indépendante de la religion. Les dieux étaient indifférents à la conduite des hommes vis-à-vis les uns des autres ; ils ne punissaient que les offenses à l'égard de leur personne ; c'est graduellement et assez tard qu'ils prirent en main la cause de la vérité et de la justice.

Les dieux n'étaient pas seulement incarnés dans des animaux et des images ; mais encore dans les rois représentés comme leurs héritiers et leurs continuateurs. Ainsi, après l'établissement de l'unité nationale, le Pharaon fut supposé le descendant et le représentant du premier dieu qui avait régné sur toute l'Egypte ; cependant il n'assumait lui-même la nature divine qu'à la suite de certaines opérations magiques qui, fondées sur des rapports d'analogie pris pour des identités, lui transféraient les attributs et les qualités de son céleste prototype. A ce titre, il était par excellence le grand-prêtre du dieu et de tous les êtres divins qui constituaient le panthéon, sauf qu'il déléguait ses pouvoirs à des prêtres de carrière. Le culte était, du reste, un pastiche des cérémonies qui remplissaient la vie du Pharaon ; il s'agissait de nourrir, de parer, d'amuser, de flatter et de servir la divinité du temple. Il faut y ajouter les drames mystiques qui représentaient les principaux épisodes légendaires de la vie du dieu et qui eurent une portée magique, longtemps avant de revêtir une acception symbolique et morale.

En ce qui concerne la vie future, qui joue un rôle si considérable dans la religion des Egyptiens, M. Foucart atteste également qu'on trouve chez eux presque toutes les notions qu'on rencontre chez les non-civilisés relativement à la nature et à la destinée des âmes, conçues comme « un principe plus subtil que le corps, mais matériel, qui lui était uni pendant la vie et ne périssait pas avec lui ; » — par exemple, la croyance à la nécessité de maintenir des rapports avec le monde des morts et, par suite, les efforts pour conserver le corps ou ce qu'il en reste ; — l'hypothèse de plusieurs âmes s'emboîtant ou se juxtaposant dans le corps ; — leur répartition posthume entre les destinées diverses que l'eschatologie des peuples primitifs assigne à la portion survivante de l'individu, etc.

Qu'est-ce à dire? Les conclusions générales auxquelles l'égyptologie a conduit M. Foucart ressemblent terriblement à celles où ont abouti, de leur côté, les adeptes de la méthode anthropologique. S'il en doute, qu'il relise — non pas les ouvrages plus ou moins tendancieux de quelques récents ethnographes, — mais les traités en quelque sorte classiques de Tylor et d'Albert Réville, *Primitive Civilisation* et *Les religions des peuples non civilisés*. Il constatera qu'il a fait lui-même de l'anthropologie comme M. Jourdain faisait de la prose; ou du moins qu'il a simplement confirmé, pour les premières manifestations de la religion égyptienne, ce que les anthropologues ont depuis longtemps établi en s'appuyant sur ce qu'ils ont appelé avec raison « la religion du sauvage, » c'est-à-dire l'état psychique et religieux dont les traits communs apparaissent chez tous les peuples restés — ou retombés — au niveau inférieur de l'évolution sociale. On peut même se demander si les thèses des anthropologues, contre lesquels il n'a pas assez de sarcasmes, ne l'ont pas aidé — peut-être sans qu'il s'en doute — à formuler les interprétations qu'il attache aux plus anciennes manifestations de la religion égyptienne.

Où l'on ne peut donner tort à M. Foucart, c'est quand il distingue la méthode comparative de l'anthropologie et de la sociologie avec lesquelles on la confond trop souvent. Quand le problème ne consiste plus à retrouver des faits qui sont trop rudimentaires pour que l'histoire puisse les atteindre et qui peuvent seulement être reconstitués par la synthèse de leurs survivances; quand il s'agit plutôt de dégager le fonctionnement des lois générales de l'évolution religieuse dans une phase plus avancée, c'est encore la méthode comparative qui nous aidera à formuler ces lois; seulement, ici, la comparaison doit s'établir de préférence entre toutes les religions qui ont atteint ce niveau de développement et dont la connaissance nous est fournie par l'histoire. « Ainsi, écrit l'auteur, nous trouvons en un pays et à une époque désignée, un dieu dont l'analyse révèle les caractères complexes; l'explication de leur formation résiste à l'étude directe; nous chercherons alors si, les caractères purement locaux écartés, le Panthéon égyptien ne contient point une divinité ayant les mêmes caractères. Puis, nous examinerons quelles sont les

conditions du pays dont on étudie la divinité. Si l'état politique et social, si le développement économique ou moral y correspondent, en ce moment-là, à ce qu'était l'Egypte contemporaine du dieu égyptien qui sert de terme de comparaison, il y a bien des chances pour que l'expérience soit bonne. Il est permis de penser que la formation du dieu étranger s'est faite pour les mêmes causes et dans le même ordre qu'en Egypte. Il y a, en tout cas, présomption que l'on a trouvé un moyen, sinon de justifier entièrement cette formation, au moins de faire marcher l'enquête dans la bonne voie » (p. 197).

M. Foucart désire poursuivre cette enquête, en partant de l'Egypte, plutôt que de la Chaldée, de l'Inde, de la Grèce, etc. Soit ! nous n'allons pas recommencer à ce propos la célèbre querelle des gros et des petits-boutiens. Tout ce que nous réclamons, c'est le droit d'y faire également figurer, en temps et lieu, les témoignages de l'ethnographie aussi bien que ceux de l'archéologie et du folk-lore. L'auteur dit à propos de ce dernier : « L'évolution des cultes populaires dans les civilisations encore pourvues d'une histoire permettra aussi de mieux expliquer les croyances des non-civilisés. » N'est-il pas préférable de renverser les termes et de dire que les croyances des non-civilisés nous aideront à mieux comprendre la persistance de certaines traditions populaires, ainsi que les antécédents des religions historiques ? Les exagérations des ethnographes qui veulent à toute force trouver une photographie exacte et complète des sociétés primitives dans les croyances et les coutumes ou les institutions d'un groupe isolé de peuplades actuelles ou récentes ne peuvent affaiblir la force du raisonnement ainsi formulé, il y a longtemps déjà, par un de nos maîtres, C. P. Tiele : « La mythologie et la théologie des peuples civilisés peuvent se retrouver presque entièrement dans les traditions et les idées des peuples sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai ; mais sous une forme qui est plutôt originelle et non développée que dégénérée. » — L'ouvrage de M. Foucart, n'en déplaise à l'auteur, confirme plus qu'il ne contredit cette thèse.

XIX

LES SÉQUENCES CÉRÉMONIELLES[1]

L'application de la méthode comparative aux phénomènes religieux, qui a pris une si grande et si féconde extension a conduit tout d'abord à colliger et à synthétiser les croyances des différents peuples, en négligeant quelque peu leurs rites. Les cérémonies religieuses étaient généralement mises en rapport avec l'explication donnée par ceux-là mêmes qui les pratiquaient. On dut cependant reconnaître que, dans un grand nombre de cas, cette explication pouvait avoir été inventée après coup pour rendre compte d'un usage dont la signification originaire s'était perdue et que, dès lors, il faut tenter d'expliquer les rites par eux-mêmes, en les rapportant au milieu ethnique ou social qui les justifie. Robertson Smith, qui, un des premiers après Mannhardt, s'est engagé dans cette voie, n'a pas hésité à écrire : « De même que les institutions politiques sont plus anciennes que les théories politiques, les institutions religieuses sont plus anciennes que les théories religieuses. » Il est certain que l'importance attachée à l'étude des pratiques religieuses a ouvert à l'hiérographie des horizons nouveaux où les recherches doivent d'ailleurs marcher de pair avec l'investigation des croyances et des mythes. La science anglaise y a pris les devants; toutefois, dans les dernières années, l'ethnographie française s'est appliquée à regagner le terrain et on doit constater que le dernier volume de M. Arnold van Gennep[2] mérite, par l'originalité non moins que par la

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIX, n° 2, mars-avril 1909.
2. Arnold van Gennep. — *Les Rites de passage*. 1 vol. in-8 de 288 pages. — Paris, Emile Nourry, 1909.

solidité des déductions, de prendre place à côté des œuvres récentes des Frazer, des Hartland, des Jevons, des Farnell et des Marett.

On a soutenu à juste titre qu'il n'existe pas de peuple connu sans un mimimum de croyances religieuses. A plus forte raison peut-on affirmer qu'il n'y a point de société, si rudimentaire qu'on l'a suppose, sans un certain nombre de pratiques religieuses ou magiques, voire magico-religieuses. Les principales ont été étudiées isolément chez les différents peuples et il en est résulté des rapprochements aussi intéressants que suggestifs. Cependant M. van Gennep fait observer que la ressemblance ne se borne pas aux rites, ainsi pris un à un ; qu'elle s'étend encore à des groupes de rites et même à l'ordre de succession dans le sein de chaque groupe. On trouve, dit-il, « d'excellents travaux sur tel ou tel élément d'une séquence, mais on n'en peut citer que peu qui suivent d'un bout à l'autre une séquence entière et moins encore où ces séquences sont étudiées les unes par rapport aux autres. »

Le volume qu'il vient de publier répresente une tentative pour grouper toutes les « séquences cérémonielles » qui accompagnent le passage d'un lieu à un autre ou d'un milieu à un autre. L'auteur part de ce fait que chaque société générale contient un certain nombre de sociétés spéciales, d'autant plus autonomes et mieux délimitées que cette société générale se trouve à un degré moindre de civilisation : groupes totémiques, phratries, classes professionnelles, classes d'âge, familles, habitants d'un village ou d'un territoire, mondes « d'avant la vie et d'après la mort ; » catégories sociales constituées par des événements particuliers et temporaires : grossesses, maladies, dangers, voyages. « Toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir : seuils de l'été et de l'hiver, de la saison ou de l'année, du mois ou de la nuit ; seuil de la naissance, de l'adolescence ou de l'âge mûr ; seuil de la vieillesse, seuil de la mort et de l'autre vie. Enfin, la série des passages humains se relie, chez quelques peuples, à celle des passages cosmiques, aux révolutions des planètes, aux phases de la lune. Et c'est là une idée grandiose de rattacher les étapes de la vie humaine à celles de la vie animale et végétale, puis, par une sorte de divinisation préscientifique, aux grands rythmes de l'univers. »

Pour passer d'un compartiment à l'autre, il faut remplir certaines conditions qui, chez les civilisés, tendent de plus en plus à devenir simplement intellectuelles, économiques, juridiques, mais, qui, chez les peuples primitifs ou arriérés, impliquent avant tout des cérémonies magico-religieuses fondées sur la distinction du sacré et du profane. Le profane, c'est la vie à l'intérieur de chaque compartiment pour les membres de cette société spéciale; le sacré, qui est une notion relative, ne consiste pas seulement dans l'inconnu, le mystérieux, le surnaturel, mais encore dans tout ce qui se trouve au dehors. L'étranger ne peut donc pénétrer dans un milieu nouveau sans se prêter à des rites ayant pour objet soit de neutraliser les influences dangereuses qu'il y introduit, soit de l'immuniser lui-même à l'égard de celles qu'il y rencontre.

Cette acclimatation mystique comporte invariablement une opération de séparation et une opération d'agrégation. M. van Gennep fait ingénieusement observer que ces deux ordres de rites sont presque toujours séparés par des cérémonies qu'il intitule : *rites de marge* et qui présentent partout de remarquables analogies. Leur objet est « de faciliter les changements d'état sans secousses violentes, ni arrêts brusques de la vie individuelle et collective. »

Tel est le point de vue nouveau, duquel il étudie successivement les rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté sociale, de l'initiation, de l'ordination, de l'intronisation, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc. Partout il nous montre l'idée d'agrégation ou de réintégration se superposant à celle de séparation, avec toute une série d'étapes intermédiaires, qui, à la vérité, peuvent différer quant à la place, à l'époque ou aux détails, mais qui ne s'en retrouvent pas moins dans chacun de ces événements à la fois sociaux et religieux. Le type le plus fréquent comprend, après une sortie plus ou moins graduée, un arrêt, une attente, un passage, une entrée, enfin l'agrégation complète. Pareil ordre est surtout sensible dans les rites de l'adoption, de l'initiation, du mariage et des funérailles. Ces dernières, toutefois, ont moins pour objet de séparer le défunt du monde des vivants que de

l'agréger à celui des morts. D'autre part, les proches suivent le trépassé jusqu'à un certain point dans sa condition nouvelle; c'est la période du deuil, état de marge où ils pénètrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration, tandis que le défunt s'agrège définitivement à la société des morts.

Sur bien d'autres points encore, le système de l'auteur l'amène à formuler des explications qui peuvent parfois se discuter, mais qui n'en sont pas moins séduisantes dans leur originalité et qui semblent, en tout cas, mieux coordonnées que la plupart des théories avancées jusqu'ici. Je citerai notamment ses vues sur les lustrations, les mutilations rituéliques, les abstinences et les prostitutions sacrées, la commensalité ; la licence dans une certaine période de l'initiation ; la parodie d'une mort et d'une résurrection au cours des mystères ; les cérémonies du couronnement ou plutôt de l'intronisation ; la coexistence de la crémation pour les adultes avec l'enterrement pour les enfants; la simulation, pendant la célébration des mariages, d'un enlèvement qui est simplement un rite de passage, non l'indice d'un rapt ou d'une promiscuité préhistorique; enfin l'armature du sacrifice lequel a pour objet d'introduire dans le domaine du sacré l'officiant aussi bien que l'offrande, etc.

Il y aurait lieu, cependant de faire observer, à propos de quelques-uns de ces commentaires, qu'en général les séquences cérémonielles n'ont pas dû être forgées tout d'une pièce et que quelques-uns de leurs éléments comportent des applications étrangères à l'idée de passage. L'auteur reconnaît d'ailleurs qu'il se mélange aux rites de marge « des rites de multiplication ou de fécondation et de coercition sur le mécanisme cosmique et semestre; » ce sont même les rites de cette catégorie qui ont été le plus étudiés jusqu'à présent. D'un autre côté, il n'est pas toujours facile de faire le départ, — en dehors même du point mort où la « marge » de l'agrégation se rencontre avec celle de la séparation, — entre les rites qui rentrent dans chacune des deux orientations. Ainsi l'auteur écrit (p. 237) que « tous les rites comportant l'acte de couper d'une part, de lier de l'autre, n'offrent guère matière à discussion. » Ce qui ne l'empêche pas de montrer ailleurs que la circoncision est un rite d'agrégation à un groupe

déterminé, de même espèce que les tatouages, le port d'un masque ou d'un vêtement spécial. — Il en est encore ainsi des autres procédés de mutilation religieuse. Couper les cheveux nous est présenté tantôt comme un rite de séparation (p. 238), tantôt comme un rite d'agrégation (p. 78).

On pourrait peut-être encore en dire autant d'un rite de passage dont l'auteur n'a pas tiré parti, bien qu'il eût pu le relever à la fois dans la plupart des cérémonies auxquelles il fait allusion : c'est la circumambulation. Il est vrai qu'ici la signification dépend de la direction donnée à la marche. Dans les sacrifices aux Pitris, d'après le rituel du Sapatha-Brahmana, l'officiant exécute d'abord trois tours par la gauche, « afin d'aller chez les ancêtres, » puis par la droite, « pour revenir en ce monde qui est le sien. » De même, Stace, dans sa *Thébaïde*, nous montre les guerriers faisant trois fois par la gauche le tour du bûcher funéraire, les enseignes abaissées en signe de deuil; puis trois fois par la droite, afin « d'abolir le deuil » (v. 215-216).

Il va sans dire que les thèses de l'auteur sur le groupement et la séquence des rites ne contrecarrent nullement, mais, au contraire complètent les travaux de ses prédécesseurs sur la psychologie des rites étudiés isolément. Lui-même s'en réfère à la classification de l'école anglaise qui subdivise les rites en *sympathiques* c'est-à-dire impliquant la croyance à l'action du semblable sur le semblable, du contraire sur le contraire, du contenant sur le contenu, du simulacre sur l'objet ou l'être réels, de la parole sur l'acte, etc. et en *contagionistes* impliquant la transmissibilité, par contact ou à distance, des qualités naturelles ou acquises. Il se borne à y ajouter un second classement en rites *animistes* et *dynamistes* ou automatiques, suivant qu'ils impliquent l'intervention d'une puissance extérieure ou qu'ils opèrent, en quelque sorte mécaniquement, par leur vertu efficiente. L'examen de cette question nous entraînerait trop loin; il me suffira d'avoir essayé de montrer, par cette courte analyse des conclusions de M. van Gennep, qu'il y a encore des trouvailles d'ensemble à faire dans le domaine, cependant si exploré aujourd'hui, de la religion comparée.

XX

LES RITES DE LA MOISSON ET LES COMMENCEMENTS DE L'AGRICULTURE[1]

Toutes les races ont attribué à l'agriculture une origine fabuleuse. Tantôt c'est un dieu civilisateur qui l'aurait enseignée aux hommes : Oannès, le dieu-poisson des Chaldéens, Quetzalcoatl, le serpent emplumé des Aztèques — tantôt un personnage humain, mais divinement inspiré : en Perse, Zoroastre ; en Chine l'empereur Chin Nong ; au Pérou, Mango Capac ; en Finlande, Waïnamoïnen, — tantôt le dieu même qui préside aux céréales, comme Rongo-ma-tane, le Père des plantes cultivées, chez les Polynésiens, — tantôt enfin une divinité plus générale : l'esprit de la terre nourricière, comme l'Isis des Egyptiens, la Déméter des Grecs, le Saturne des Latins ; l'esprit du ciel, comme chez les Guaranis, ou celui du tonnerre, comme chez les Toupans du Brésil ; ailleurs encore, le soleil personnifié. Alors que son entrée en scène est généralement regardée comme un témoignage de bienveillance divine, la tradition biblique y voit un châtiment, ou du moins une conséquence de la faute qui fit expulser Adam de l'Eden « pour labourer la terre dont il avait été pris » (*Genèse*, III, 24).

L'esprit mythique pouvait d'autant mieux se donner libre jeu en cette matière que les commencements de l'agriculture se perdent partout dans la nuit des temps. Les Européens la trouvèrent établie en Amérique, comme, plus tard, en Polynésie. En Europe même, elle apparaît dès l'âge de la pierre polie, en pleine époque robenhausienne. Dans l'Asie centrale, elle est antérieure à la séparation des Perses et des Indiens. En Chine,

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXVIII, 1898.

les traditions la font remonter à la dynastie légendaire qui régnait vers le XXVIII[e] siècle avant J.-C. Dans la vallée du Nil, elle a devancé l'avènement des premiers Pharaons. Enfin, en Chaldée, elle était pratiquée par les tribus touraniennes qui colonisèrent les alluvions du Tigre et de l'Euphrate, quelque cinq mille ans avant notre ère.

De nos jours, on s'est beaucoup préoccupé de rechercher quand, où et sous quelle forme est apparue la culture des différentes céréales. On s'est rarement demandé comment l'homme avait découvert qu'en semant, il pouvait récolter.

Nos expériences personnelles ne peuvent nous servir en cette occasion. Les travaux que, dès notre enfance, nous voyons exécuter dans les jardins et les champs — les enseignements techniques de notre première éducation — les conversations incidentelles de notre entourage, contribuent à nous éclairer sur le rapport de la plante avec la semence, longtemps avant que nous nous soyons élevés à l'idée générale d'agriculture, aux notions abstraites de germination et de croissance. Aussi nous faut-il un véritable effort intellectuel pour nous replacer dans la situation de l'homme primitif qui a encore à apprendre que la plante procède de la graine.

L'anthropologie tend de plus en plus à établir que l'homme a débuté par être frugivore. Pour trouver et cueillir les fruits sauvages, il ne lui fallait guère plus de raisonnement qu'à l'écureuil, au perroquet, au singe, ses contemporains et ses devanciers dans la nature. Sous la pression des nécessités climatériques, il varia sa nourriture; il se fit carnassier, rechercha, pour les manger, après une trituration ou une cuisson préalables, les racines, les glands, les bulbes, les graines de certaines plantes. Il ne devait pas plus soupçonner le rôle physiologique des semences, que celui des étamines, des fleurs, ou des feuilles. Sa seule préoccupation était de distinguer, dans le monde végétal, ce qui se mangeait et ce qui ne se mangeait pas, peut-être ce qui pouvait se conserver et ce qui devait être consommé sur-le-champ.

Les semences tombent sur place ou sont emportées par le vent. Elles disparaissent plus vite encore que les autres éléments périssables de la végétation, et cette dispersion des graines

est même la condition de leur reproduction. Où l'homme aurait-il puisé la connaissance de leur fonction? Sans doute, il aurait pu s'instruire par une série de tâtonnements et d'expériences. Mais on ne doit pas perdre de vue que nous avons affaire à un sauvage et non à un botaniste. Il aurait pu tout aussi bien concevoir l'idée d'enfouir une plume de canard ou une défense de rhinocéros, pour voir s'il n'en sortirait point, au printemps, un palmipède ou un pachyderme d'espèce analogue. Eût-il même, par un heureux accident, répandu sur le sol une poignée de semences : les céréales qui auraient levé au même endroit, quelques semaines plus tard, auraient été confondues au milieu des plantes sauvages.

En effet, la réussite de tout semis, sous n'importe quel climat, implique une certaine préparation de la terre, tout au moins un défrichement qui débarrasse le sol de sa végétation naturelle. Il y a des terrains si fertiles, surtout parmi les sols vierges, qu'il suffit, pour ainsi dire, de les gratter avec un bâton. Mais encore ce travail est-il indispensable, si on veut éviter que les céréales naissantes ne soient étouffées par les plantes sauvages.

Le problème consiste à découvrir dans quelles conditions et à quel propos l'homme primitif en est venu à accomplir successivement sur un même point la double opération nécessaire à la production de toute récolte : le défrichement et le semis.

Un littérateur anglais bien connu, M. Grant Allen[1], a cru trouver la solution dans le développement de certains rites religieux. Ce ne seraient pas les travaux agricoles qui auraient engendré les dieux de l'agriculture, mais bien ces divinités, comme le veut la tradition, qui auraient inculqué aux hommes les premières notions d'agronomie.

I

La thèse de M. Grant Allen fait partie d'un gros volume sur l'*Evolution de l'Idée de Dieu*, où l'auteur expose, avec beaucoup

1. Grant Allen, *The evolution of the idea of God, an inquiry into the origins of religions*. Londres, G. Richards, 1897; 1 vol. in-8 de VIII-447 pages.

de méthode, des vues d'ensemble dont j'aurai d'abord à dire quelques mots.

Son but, annonce-t-il, c'est de réconcilier les « humanistes » (ceux qui voient dans le culte des morts la première forme de la religion) avec les « animistes » ou mythologues (ceux qui placent en premier ordre la personnification des objets ou des forces). Toutefois, la façon dont il procède à cette réconciliation fait songer au mot par lequel Gladstone traduisit, un jour, la transaction proposée aux esprits religieux par les partisans de la philosophie évolutioniste, quand les seconds offrent aux premiers de leur laisser le domaine de l'Inconnaissable : « Nous allons partager la maison. Vous prendrez le dehors. » — M. Grant Allen estime, en effet, donner toute satisfaction aux mythologues, en leur montrant que les questions dont ils s'occupent n'ont rien de commun avec le sentiment religieux ; que la religion est tout entière, non dans les mythes, ni même dans les croyances, mais dans les rites, et que ceux-ci se rattachent exclusivement au culte des morts : « Chez les sauvages, écrit-il, la religion consiste exclusivement en certains rites qui se ramènent à des actes de déférence envers la personne des morts. Je m'efforcerai de démontrer que jusque dans ses formes actuelles les plus développées, au sein des nations les plus avancées, elle a toujours pour essence des actes semblables de déférence, adressés, soit, directement, à des cadavres ou à des fantômes (*ghosts*), soit, indirectement, à des dieux qui ont été des fantômes ou qui sont issus de fantômes. » — C'est ce qu'il appelle lui-même « une tentative de réhabiliter l'evhémérisme. »

L'examen des rites en vigueur dans les religions historiques, aussi bien que chez les non-civilisés, l'amène à conclure qu'ils se rapportent invariablement à une de ces trois phases successives :

1° On croit que le corps continue à vivre après la mort ; on s'efforce donc, par pure affection, de le garantir, autant que possible, contre les chances de destruction, en l'enfermant dans sa demeure, en le déposant dans des lieux difficiles d'accès, surtout en le momifiant.

2° On s'imagine, les rêves aidant, que les morts peuvent rescussiter corporellement, et, comme cette perspective épouvante

les survivants, ceux-ci enterrent le cadavre sous des pierres ou des monceaux de terre.

3° Parmi les moyens employés pour se débarrasser définitivement du cadavre se trouvait l'incinération. Cependant l'image du mort continuait à se montrer dans les songes. L'homme n'était donc pas seulement composé d'un corps, mais encore d'un esprit qui survivait. Bientôt même on s'imagina que la crémation avait pour objet de mettre l'âme en liberté, et ce qui était une précaution égoïste devint un devoir pieux. La croyance à l'immortalité de l'âme remplaça la foi dans la résurrection du corps, en même temps que se dessinait la notion d'un autre monde réservé aux esprits.

Peu à peu, les âmes les plus importantes devinrent des dieux, c'est-à-dire des êtres surhumains placés au-dessus de la foule des esprits, et c'est par analogie avec ces âmes divinisées qu'on imagina toutes les divinités de la nature.

Si les dieux sont des âmes, on peut constamment engendrer de nouvelles divinités en mettant à mort une victime humaine. L'auteur dénomme ce procédé d'apothéose, qui joue un rôle important dans son système, une fabrication de dieux (*Manufacture of gods*).

Vainement la tendance de l'esprit humain à généraliser et à abstraire s'exercera sur ces légions d'êtres surhumains pour les ramener à l'unité : au-dessous du Dieu unique et absolu, la masse continue à vénérer des hommes divinisés et, quand les cultes s'écroulent, les derniers sentiments qui subsistent, parce qu'ils sont le fond même de l'instinct religieux, ce sont les deux sentiments qu'on retrouve à l'origine de toute religion : d'une part le désir désintéressé de rester en communication avec les morts qu'on a chéris ; d'autre part, le désir intéressé de se ménager l'immortalité.

Je ne puis suivre l'auteur dans tous les développements de cette thèse ; je me bornerai donc à quelques observations succintes. — Il ne semble nullement établi que la croyance à la persistance de la vie dans le cadavre, les sentiments d'affection pour le mort et l'exposition ou la momification du cadavre aient respectivement précédé la croyance à l'existence du double ou du fantôme, la crainte des revenants et l'enfouissement des

restes humains. — Il n'est pas même certain que partout l'enterrement ait précédé l'incinération; de fait, ces deux usages se rencontrent simultanément à tous les degrés de la sauvagerie. — Il n'existe pas de relation constante et générale entre les idées qu'on se fait de l'âme ou de sa survivance et les procédés dont on se sert pour se débarrasser des cadavres. — Rien ne démontre que l'homme ait traversé une phase où l'affection excluait la crainte à l'égard des morts. — Dans bien des cas, le fétiche et l'idole sont certainement d'origine funéraire; mais il n'est pas possible de concéder à l'auteur que, si l'homme a adoré des pierres, des rochers, des arbres, des puits et des sources, c'est invariablement parce qu'il y avait une tombe dans le voisinage.

M. Grant Allen a, sur Herbert Spencer et la plupart de ses prédécesseurs en evhémérisme, l'avantage d'avoir renoncé à la version simpliste qui voyait dans chaque dieu les mânes d'un individu ayant réellement vécu sur terre. Il admet que « une fois l'idée de divinité complètement développée dans l'esprit humain, quelques dieux au moins ont pu être directement tirés de conceptions abstraites, d'objets naturels ou de toute autre application de la faculté mythopéique. » Mais cette concession apparente ne met pas son argumentation à l'abri des critiques formulées contre le système d'Herbert Spencer, là où celui-ci s'efforce d'expliquer exclusivement par le culte des morts la vénération des animaux, des corps célestes, et, en général, de tous les phénomènes personnifiés[1].

Quiconque se tient au courant des travaux publiés depuis un demi-siècle dans l'histoire générale des religions ne sera pas peu surpris de rencontrer chez M. Grant Allen l'assertion suivante : « On peut lire tous les ouvrages de l'école mythologique sans tomber sur un seul mot qui éclaire les origines de la religion convenablement entendue. » — C'est faire un peu trop bon marché de l'hypothèse mise en avant par la plupart des mythologues (et j'ajouterai même par bon ordre d'anthropologues

1. Je ne puis, ici, que me référer à mon article : *L'Évolution des Institutions ecclésiastiques* d'après *Herbert Spencer*, reproduit aux pages 228 à 249 du présent volume.

appartenant aux écoles les plus diverses), — que l'homme a dû prêter à tous les objets doués de mouvement apparent la seule source d'activité dont il a directement conscience pour la percevoir en lui-même : la volonté, par suite la vie et la personnalité. — Comme le dit M. Grant Allen, « il n'y a que le premier pas qui coûte. » Une fois ce pas franchi, il ne nous est pas difficile de concevoir qu'on ait attribué aux plus considérables de ces personnalités le caractère de supériorité et de mystère qui est à l'origine de toute vénération.

A la vérité, l'auteur veut bien admettre que l'impression produite sur l'imagination par les phénomènes naturels ait engendré la croyance à des dragons, des géants, des monstres, des démons, etc. Mais il conteste que ces êtres soient l'objet d'une vénération religieuse ; celle-ci, à l'en croire, s'adresse forcément à des êtres qu'on peut regarder comme des protecteurs, des amis, des pères. — Je veux bien que les créatures fantastiques dont le sauvage peuple la nature ne constituent pas des dieux dans le sens ordinairement attaché à ce terme. Mais ne peut-on pas dire qu'ils sont l'étoffe dont les dieux sont faits ?

Tout ce que nous pouvons concéder à nos modernes evhéméristes, et ici je serai, pour ma part, plus transigeant que M. Grant Allen — c'est qu'il est aussi impossible d'établir avec quelque certitude la priorité des personnifications naturelles que celle de la croyance à la vie posthume. Ni l'histoire, ni l'ethnographie ne nous permettent de nous prononcer définitivement entre ces deux explications qui, du reste, loin de se combattre, peuvent être considérées, en un certain sens, comme se complétant l'une l'autre.

Mais il y a une autre concession encore à laquelle je me résoudrai volontiers ; c'est quand l'auteur déclare dans la conclusion de son ouvrage : « Même si je n'ai pas réussi à amener le partisan de l'animisme primitif à abandonner sa théorie, j'ose penser lui avoir du moins fait comprendre que la vénération des ancêtres et le culte du dieu mort ont joué un rôle plus considérable qu'il n'était disposé à l'admettre dans le développement du sentiment religieux. » A la bonne heure ! Voilà des bases de paix plus sérieuses que celles qui ont été proposées dans la Préface et, en ce qui me concerne, je ne demande pas mieux que d'y souscrire.

M. Grant Allen se prévaut d'avoir lancé dans la circulation une série d'idées nouvelles qu'il énumère lui-même de la sorte : 1° la démarcation radicale de la religion et de la mythologie (ou plutôt des croyances et des rites) ; — 2° l'importance des fabrications de dieux par l'immolation de victimes humaines ; — 3° la distinction des trois étapes dans la conception de la vie posthume (survie du corps, résurrection, immortalité) et leur corrélation avec les coutumes respectives de momifier, d'enterrer et d'incinérer ; — 4° la part prise au développement de l'idolâtrie par la fonction prophétique attribuée à la tête du mort ; — 5° le rapport apparent de la tombe avec le culte des pierres, des arbres et des poteaux sacrés ; — 6° l'influence du caractère jaloux et exclusif de Jahveh sur l'évolution de la monolâtrie chez les Juifs ; — 7° les origines religieuses de l'agriculture ; — 8° la fréquence du caractère semi-divin assigné à la victime dans les sacrifices ; — 9° la coïncidence des cinq jours de fête en l'honneur du dieu de la moisson ou de la vendange chez les peuples les plus divers ; — 10° la corrélation de la théophagie avec les mœurs anthropophagiques des peuplades qui mangent leurs parents pour leur faire honneur ; — 11° l'abondance des traces laissées par le culte des cadavres dans les usages actuels des peuples européens.

Plusieurs de ces thèses ne sont peut-être pas aussi neuves que l'auteur se le figure. Ainsi l'opposition entre les rites et les croyances forme la base des théories développées par Robertson Smith dans son célèbre ouvrage sur la *Religion des Sémites ;* alors que le *Golden Bough* de M. Frazer, comme le reconnaît du reste M. Grant Allen, est rempli de faits se rapportant à des fabrications et à des manducations de dieux, dans des sacrifices où la victime est d'avance assimilée à la divinité. D'autres points sont plus originaux (notamment les nos 3, 4, 5, 9 et 11). Mais ce sont précisément ceux dont j'estime le fondement contestable, pour les raisons que j'ai indiquées plus haut. Restent les conséquences attachées au caractère jaloux de Jahveh, qui doivent être prises en sérieuse considération, bien que le point de vue ne soit pas aussi absolument nouveau que le pense l'auteur, et enfin l'hypothèse relative aux origines de l'agriculture, qui mérite d'être examinée à fond — non seulement pour l'ingénio-

sité avec laquelle l'auteur la développe, mais encore pour le rang qu'il lui assigne dans l'évolution religieuse et pour l'usage qu'il en fait dans l'explication des principaux rites agricoles pratiqués par les peuples anciens et modernes, sauvages et civilisés.

II

Partout où l'on cultive le froment, le maïs, l'orge, le riz, l'igname, la vigne, etc., on rencontre des dieux de la moisson ou de la vendange, et c'est un trait commun de leur culte qu'ils sont représentés par des victimes humaines ou quasi humaines annuellement immolées vers le printemps.

Ces victimes « théanthropiques » sont censées renaître dans les plantes; leur trépas et leur résurrection sont célébrées par des solennités tour à tour tragiques et joyeuses; leur corps est absorbé sacramentalement par leurs adorateurs sous forme de primeurs, de gâteaux, de vin ou de quelque autre production dans laquelle elles se sont incorporées.

Tous ces rites, d'après M. Grant Allen, procèdent de la conception qui a indirectement donné naissance à l'agriculture.

Quelle est l'unique circonstance où l'homme primitif a dû accomplir les préliminaires indispensables de l'agriculture : retourner le sol, ramener la terre à la surface, extirper les plantes sauvages, déposer dans le sol des graines et même de l'engrais? Les sauvages, répond M. Grant Allen, ne creusent et ne retournent systématiquement la terre que dans un seul cas, quand il s'agit d'enterrer leurs morts. Mais il y a encore un autre rite funéraire, pratiqué depuis les temps préhistoriques, qui consiste à déposer, près du mort, des armes, des vêtements et surtout des provisions : chairs d'animaux, fruits et graines comestibles. Ces dernières ne peuvent manquer d'engendrer une moisson dont la luxuriance, favorisée par la décomposition du cadavre, par les restes des victimes offertes en sacrifice et peut-être par des libations fréquentes, a dû vivement frapper l'imagination de populations toujours en quête de ressources alimentaires.

L'auteur à l'appui de cette hypothèse, cite certaines observations recentes. En Ecosse, dans une certaine région des Highlands, les *fairy knowes* ou tumuli préhistoriques, se distinguent par une verdure plus riche, grâce à l'habitude qu'ont gardée les fermières d'y verser chaque jour une petite libation de lait. Aux îles Fidji, M. Fison a remarqué, dans les enclos sacrés, d'abondantes récoltes d'ignames, engendrées par les offrandes de provisions aux ancêtres. Des faits analogues ont été constatés à Madagascar, dans l'Afrique centrale et dans l'archipel Malais.

Quand le producteur involontaire de cette moisson la verra se lever dans la bonne saison, en conclura-t-il incontinent qu'il lui suffira désormais, pour obtenir le même résultat, d'insérer des grains de froment ou de maïs, des morceaux de patates ou même des boutures de vigne dans un sol artificiellement retourné et convenablement fumé? Ce serait aller trop vite en besogne. Notre homme n'a encore aucune idée de la portée de ces opérations prises en elles-mêmes. Il se rend seulement compte que les semences déposées près d'un cadavre lui sont rendues au delà du centuple et il en trouve l'explication dans la gratitude du défunt ou dans le fait que la vie du mort serait passée dans les plantes. L'ancêtre déifié devient ainsi l'esprit créateur de la moisson. En Polynésie, où le culte des morts est fort développé, les plantations d'ignames ont encore la forme de tumuli. M. Turner les décrit comme couvrant des monticules de terre rapportée, qui atteignent presque sept pieds de haut sur soixante de circonférence.

Cependant l'on finit par remarquer que l'action fécondante du cadavre se fait sentir dans un certain rayon autour du tumulus, pourvu que des offrandes de graines y soient enterrées dans un sol remué. Ainsi se constitue le champ, autour de la tombe.

D'autre part on constate qu'après la première récolte les effets de l'enterrement décroissent et que la végétation sauvage envahit de nouveau l'emplacement consacré, à moins qu'on ne renouvelle l'inhumation. De là l'idée de recommencer, chaque année, l'opération, à la saison des semailles, en immolant et en enfouissant une victime humaine qui deviendra ainsi l'esprit de la prochaine récolte. Chez certaines populations, nous trouvons

annuellement un sacrifice humain pour l'ensemble des cultures; chez d'autres, il y a une victime par champ; ailleurs, on se contente d'un lambeau de chair, voire d'un peu de sang projeté sur chaque héritage. Les Pawnies des Etats-Unis sacrifiaient chaque année une jeune fille dans la période des semailles; le corps encore chaud était découpé en morceaux dont les assistants s'en allaient exprimer le sang parmi les sillons. Chez les Cafres du Betchuanaland, c'était un homme immolé et incinéré, dont les cendres étaient répandues au milieu des champs « pour servir de semence. » — Chez les Khonds de l'Inde, les chefs des districts achetaient ou élevaient des enfants qu'on appelait des *meriahs*. On les traitait avec douceur et même déférence; mais, chaque année, à la fête des semailles, on en immolait un avec d'atroces cruautés; la victime était dépecée vivante, et chacun arrachait un lambeau de chair qu'il allait enfouir dans son champ en tournant le dos et sans regarder en arrière. — N'y-a-t-il pas ici un rapprochement à faire avec la légende d'Osiris découpé par Typhon en quatorze morceaux qui furent dispersés dans les différents cantons de l'Egypte jusqu'au jour où Isis les retrouva et les recolla pour assurer la résurrection du dieu? Osiris semble bien avoir été un dieu de la végétation mourant pour revivre; au temple de Philæ, une sculpture nous montre des épis de blé sortant de son sarcophage: ailleurs, c'est un acacia qui en surgit avec cette devise: « Osiris s'élance. » Une légende du même genre avait cours chez les Grecs dans les mystères de Dionysos Zagræus, qui, lui aussi, était un dieu de la végétation.

Pour que le renouvellement de la moisson fut assuré, chaque victime nouvelle devait avoir les mêmes qualités et mêmes pouvoirs que les victimes précédentes; elle devait être assimilée à l'être humain qui, le premier, du fond de sa tombe, amena la croissance des plantes bienfaisantes. D'où l'habitude si fréquente de traiter la victime annuelle comme si elle était le dieu originaire, et, par conséquent, l'étrange spectacle d'une divinité qui est immolée à elle-même, pour le bien de ses adorateurs. Afin de ne pas s'aliéner la bonne volonté du dieu, il faut que le sacrifice soit volontaire, tout au moins qu'il paraisse l'être; ce qu'on obtient par les artifices ou les fictions les plus diverses. Au besoin, il suffit que la victime ait été légalement achetée. Sou-

vent ceux qui la mettent à mort portent son deuil, cherchent des excuses à leur forfait, se rejettent les uns sur les autres la responsabilité de l'immolation ou subissent un châtiment fictif. Enfin, la même victime sert également de bouc émissaire, c'est-à-dire qu'on profite de l'occasion pour la charger d'emporter les malechances, les mauvais sorts, les péchés dont toute la population peut se trouver chargée.

Lorsque, à la longue, on eut perdu de vue le caractère ancestral du dieu originaire et que la pierre de la tombe fut devenue une idole par l'oubli de sa destination primitive, on s'imagina que l'être surhumain auquel s'adressaient ces rites était un dieu plus général ou plus abstrait : le dieu de la terre, du soleil, du ciel ou même des diverses productions végétales, et l'on conclut que la victime annuelle lui était simplement offerte en hommage, à titre de tribut. Ou bien, on se figura que la cérémonie avait pour objet de symboliser la mort et la renaissance d'un dieu en rapport intime avec le retour périodique de la végétation. De là les mystères d'Attis, d'Adonis, de Dionysos, d'Osiris, où les réjouissances causées par la résurrection du dieu succédaient au deuil engendré par sa mort apparente. Dans la légende d'Eleusis, Proserpine n'était pas mise à mort, mais enlevée par Pluton; elle passait, chaque année, quatre mois sous terre, et, au point culminant des mystères, suivant l'auteur des *Philosophoumena*, on montrait à l'initié « comme le grand, l'admirable, le plus parfait objet de contemplation mystique, un épi de blé moissonné en silence. »

A l'origine, on choisissait, pour en faire un dieu, une victime ayant du sang divin dans les veines, c'est-à-dire un descendant de l'ancêtre divinisé, un prince de race royale, un prêtre auquel l'on donnait le nom de son dieu, tout au moins une vierge accomplie, un homme dans toute la force de l'âge. Le rénovateur de la vie divine devait être aussi rapproché que possible de la divinité à laquelle on l'assimilait. Quelquefois, cependant, c'était un animal qui était mis à mort après avoir reçu des hommages divins et qui était ensuite mangé en tout ou en partie.

M. Grant Allen suppose, dans ces derniers cas, une substitution amenée par l'adoucissement des mœurs. Au contraire, Robertson Smith, qui s'est beaucoup occupé de la question,

croit que l'immolation d'un animal assimilé à la divinité est un fait tout aussi ancien, sinon même la forme primitive du rite[1]. Il s'appuie sur ce que, à l'origine, les dieux étaient représentés sous des formes bestiales ou semi-bestiales. Les animaux de l'espèce apparentée à la divinité étaient tout aussi sacrés, et même plus, que des victimes humaines. « Pour rendre le sacrifice effectif, écrit-il à propos des banquets sacrificatoires, il suffisait que la victime fût parfaite, sans défaut, qu'elle incorporât la vie divine complètement et normalement.... Dans les premiers temps, il n'y avait pas de raison pour estimer que la vie d'un homme était supérieure à celle d'un chameau ou d'une brebis, comme véhicule de communion sacramentelle. Même à en juger par le mode primitif de penser qui se trouve à la base du sacrifice chez les Sémites, la vie de l'animal passait généralement pour plus pure et plus parfaite que celle de l'homme. » C'est, plus tard quand les animaux eurent perdu leur prestige divin, qu'on chercha à expliquer leur présence, dans les sacrifices où la victime était assimilée au dieu, par l'hypothèse qu'ils auraient été substitués à l'être désormais réputé le plus noble et le plus voisin de la divinité, une parfaite créature humaine.

Lorsque le regretté professeur de Cambridge, dans sa fine et profonde analyse des institutions sacrificatoires chez les Sémites, tient les animaux ainsi divinisés pour des sortes de *totems*, il me semble serrer la vérité de plus près que M. Grant Allen. Celui-ci, en effet, est contraint par les exigences de sa nécrolâtrie à donner du totémisme une explication superficielle et insuffisante : le culte des animaux auxquels les tribus se croient apparentés serait dû à l'habitude de graver sur la pierre ou le poteau de la tombe ancestrale l'image des animaux favoris du défunt !

Mais il n'en reste pas moins vrai que, même dans les temps historiques, on a pu constater plus d'une fois des substitutions d'animaux à des victimes humaines, et cela aussi bien dans la fabrication des dieux, au sens de M. Grant Allen, que dans les sacrifice de propitiation ou d'expiation. Quand, il y a un demi-

1. W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*. First series, Londres, Black, 1894.

siècle, l'intervention du gouvernement anglais mit fin à l'immolation des *meriahs* chez les Khonds, ceux-ci remplacèrent l'enfant par une chèvre, qui est encore aujourd'hui sacrifiée annuellement avec le même cérémonial. — Peut-être convient il de rattacher à une substitution analogue le taureau ou la chèvre qu'on dévorait vivants dans les dionysies de certaines cités antiques, ainsi que le buffle qu'on dépèce dans certains villages de l'Inde méridionale, pour en enterrer les lambeaux dans les champs. En Suède, où le sacrifice d'un sanglier joue encore un rôle important dans les fêtes de la moisson, on revêt parfois un homme d'une peau de sanglier et une vieille femme, le visage noirci, feint de l'égorger avec un couteau.

M. Grant Allen rattache au même ordre d'idées les usages populaires décrits par Mannhardt sous les dénominations d'*Expulsion de la Mort* et d'*Enterrement du Carnaval*. Dans la plupart de ces cérémonies, nous retrouvons le choix d'une victime volontaire ou inconsciente, de préférence un étranger, un fou, un idiot — l'habitude d'enivrer l'individu désigné, puis de le traiter en roi, en maire, en gouverneur de fantaisie — l'usage de le tourner en dérision, de le battre, de le flageller, — son exécution feinte — son incinération ou son immersion — enfin, quelquefois, sa résurrection — tous détails qui ont leur parallèle dans la fabrication des dieux, là où elle est prise au sérieux, soit parmi les rituels antiques, soit chez les non-civilisés de notre âge.

III

On voit que la théorie de M. Grant Allen fournit une interprétation plausible des rites les plus caractéristiques qui se retrouvent chez presque toutes les populations agricoles. Mais que faut-il penser de son point de départ, — c'est-à-dire de l'explication qu'il assigne aux origines même de l'agriculture?

« Jusqu'à présent, écrit-il, on n'a mis en avant qu'une autre conjecture sur ces origines, et elle est difficile à admettre. On a allégué que l'agriculture pouvait dériver de l'observation que des

semences accidentellement jetées sur des *kjoekkenmoeddings* ou tout autre terrain nu, aux abords des huttes ou des cavernes habitées, avaient germé et produit des nouvelles graines dans une suite de saisons. Mais cette observation ne nous rapproche guère de la solution. Pourquoi l'homme primitif aurait-il rapporté le fait aux semences plutôt qu'aux os, aux écailles ou aux autres déchets accidentellement déposés dans le voisinage. De plus, un *kjoekkenmoedding* n'est pas un terrain nu; c'est, au contraire, un lit de végétation folle, d'une extrême exubérance. Tout ceci ne nous mène pas encore aux origines du défrichement. »

Si admissible que soit ce raisonnement, je n'ai pu m'empêcher de réfléchir à une autre hypothèse qui expliquerait l'origine des opérations préliminaires à toute agriculture, sans qu'il soit nécessaire d'y faire intervenir la religion, du moins comme mobile premier.

L'homme, quelque primitif qu'on le suppose, n'est pas absolument dépourvu d'une prévoyance qui se rencontre déjà chez les animaux. Il amasse des provisions pendant les moments d'abondance, en prévision de la disette, et il se ménage à cet effet des cachettes dans le sol. Il a donc dû retourner la terre, afin d'y enfouir des graines, et, pour peu qu'il ait tardé à rouvrir son silo, il a pu constater, un beau matin, que les graines s'étaient transformées en plantes; peut-être même a-t-il surpris la germination dans toutes les étapes de son développement. Supposons que cette expérience se soit répétée plusieurs fois En faut-il davantage pour avoir suscité l'idée d'un rapport entre le défrichage, le dépôt des graines et la récolte[1]?

Ces premiers essais, d'abord inconscients, puis prémédités, auront surtout réussi là où l'on avait enterré un cadavre, égorgé des victimes, prodigué des libations. De là, entre la notion de

1. Un de mes collègues, bien connu du monde savant pour ses recherches de physiologie végétale, M. le professeur Léo Errera, faisait remarquer dernièrement, dans une séance de la *Société d'Anthropologie de Bruxelles*, que non seulement l'homme le plus inculte avait pu directement observer des phénomènes de germination à la surface du sol, dans des noix de coco, des glands de chênes, de faines, etc., mais encore que des fourmis pratiquent la culture artificielle de certains champignons, allant jusqu'à sarcler et préparer le sol de leurs minuscules champignonnières.

fertilité et les idées d'enterrement ou de sacrifice sanglant la possibilité d'une connexion qui nous permet de rentrer dans le processus dont M. Grant Allen a tracé un tableau magistral.

L'auteur a emprunté la plus grande partie de ses matériaux au continuateur de Mannhardt, M. J. G. Frazer, dont l'œuvre érudite et consciencieuse, *The Golden Bough* est devenue classique dans les études de folk-lore. M. Frazer donne, toutefois, de ces mêmes faits, une interprétation quelque peu différente, sur laquelle nous devons nous arrêter[1].

Prenant comme type le sacerdoce de Diane à Némi, dont le titulaire obtenait sa charge en assassinant son prédécesseur, l'auteur du *Golden Bough* fait ressortir que les peu, les primitifs associent fréquemment la régularité ou la fécondité de la nature avec la vie d'un homme investi de pouvoirs extraordinaires. Quand cet homme n'est plus en état de remplir convenablement sa mission, il est urgent qu'on le remplace. Le laisser vieillir, s'user, s'affaiblir par l'âge ou la maladie, c'est mettre en péril la vie et la vigueur de l'univers. Il convient donc, avant qu'il ne tombe en décrépitude, de saisir son âme en pleine santé pour la transférer à un successeur dans toute la force de l'âge. De là au moindre signe d'affaiblissement physique ou mental, voire après une période déterminée, l'immolation des personnages – rois, prêtres ou sorciers — qui sont censés régir le cours du soleil, la chute des pluies, la fécondité des femmes, des troupeaux et du sol.

On voit qu'en ce temps les rois vivaient et mouraient littéralement pour le salut de leur peuple. Certains d'entre eux, avec les progrès du scepticisme, se fatiguèrent de pousser aussi loin les devoirs de la couronne. Tantôt ils s'affranchirent de l'usage par un coup d'Etat; ainsi, en Ethiopie, cet Ergamenès, contemporain des Ptolémées, qui, informé par les prêtres d'Ammon que son heure était venue, se borna pour toute réponse à les faire supplicier eux-mêmes. Tantôt ils s'évertuèrent à éluder l'obligation; comme le Samorin de Calicut, dans l'Inde, que, à l'instar des prétendants au sacerdoce de Némi, chacun avait le

1. J.-G. Frazer, *The Golden Bough, a study in comparative Religion*. Londres, Macmillan, 1890. 2 vol. in-8. A lire surtout le chap. III : *Killing the God.*

droit d'assassiner, tous les douze ans, pour prendre sa place. Quand arrivait le jour critique, le Samorin avait pris l'habitude de s'entourer d'une garde fidèle qui ne laissait approcher aucun individu suspect. Tantôt, enfin, ils se tirèrent d'affaire en se faisant temporairement suppléer, lors du moment fatal. Le remplaçant fut d'abord pris dans la famille du souverain, souvent son premier-né; puis l'on se contenta d'une victime quelconque. A Babylone, suivant le récit de Bérose, chaque année, le roi cédait son trône, ses vêtements et même ses femmes à un condamné à mort, qui après cinq jours d'un règne sans nuages, était dépouillé, flagellé et crucifié. — Enfin on substitua à la victime humaine un animal ou même un mannequin.

C'est sous cette forme atténuée que l'usage s'est perpétué parmi nos populations agricoles. On y croit encore que la fertilité de la moisson est due à un esprit appelé, suivant les pays, la Mère (du Blé), la Grand'Mère, la Vieille, l'Enfant, la Fille, la Reine, ou encore le Chien, le Loup, le Coq, le Lièvre, le Chat, la Chèvre, la Vache, la Jument, le Sanglier (de la moisson), etc. Cet esprit vit dans les récoltes et, quand on les fauche, on s'imagine qu'il se réfugie dans la dernière gerbe, puis dans le corps de quiconque la coupe. Parfois on fabrique avec les épis de cette gerbe un mannequin qui est également censé incarner l'esprit; ou bien la farine qu'on en tire sert à pétrir un gâteau auquel on donne la physionomie d'un être humain ou d'un animal. Fréquemment, l'esprit de la moisson est représenté sous sa double forme, l'une purement végétale, l'autre anthropomorphique ou bestiale, et ces deux représentations partagent le même sort. On les conduit triomphalement au village où on les reçoit avec toute espèce d'honneurs, puis on les bat et on feint de les immoler. Enfin on les ressuscite ou on les met en contact avec les semences de la récolte prochaine.

En Bulgarie, la dernière gerbe sert à fabriquer une poupée, qui, revêtue de vêtements de femme, s'appelle la Reine du Blé. On la promène dans le village, puis on la noie ou on la brûle et on répand les cendres sur les sillons. Dans la Silésie autrichienne, les assistants se disputent les lambeaux calcinés de la figurine qu'ils s'en vont suspendre au plus bel arbre de leur jardin ou enterrer dans leur champ; parfois une gerbe est substi-

tuée au mannequin. En Styrie, on enlève de la dernière gerbe les principaux épis dont on fait une couronne qui est portée sur la tête par la plus jolie fille du village. La couronne est consacrée dans l'église, le dimanche suivant, et, à la veille de Pâques, on en détache le grain qui est répandu parmi les épis naissants. Chez les Zapotèques du Mexique, au commencement de la moisson, on coupait solennellement la plus belle gerbe qu'on portait au temple et qu'on déposait sur l'autel; au moment des semailles, on la reportait avec le même cérémonial en plein champ, où on l'enterrait dans une cavité artificielle, après l'avoir enveloppée dans une peau d'animal. Un rite du même genre se rencontre chez les Dayaks de Bornéo.

Ailleurs, c'est sur l'avatar humain ou animal qu'on opère. En Transylvanie, on attache à la dernière gerbe un coq qu'on tue avec un épieu. Les chairs sont jetées; les plumes conservées et mélangées avec les semences. Dans certains districts de l'Inde méridionnale, on laisse un buffle courir en liberté pendant un an; puis on le met à mort devant l'image de la déesse locale, près d'un amas de grains. Ses chairs sont découpées en petits morceaux que chaque assistant s'en va enfouir dans son champ avec une poignée de graines prises dans le tas consacré.

Que l'esprit de la récolte s'incarne dans un homme, un animal ou un gâteau, il est fort souvent mangé sacramentalement[1] — du moins en partie. — Les Gonds de l'Inde sacrifiaient, à l'époque des semailles et de la récolte, des enfants volés aux brahmanes de leur voisinage; bien qu'autrement ils ne fussent pas cannibales, ils dévoraient les chairs et répandaient le sang sur les sillons. L'anthropophagie, même religieuse, ne se rencontre plus guère que chez les sauvages; mais la théophagie se retrouve encore assez fréquemment parmi les survivances populaires. Notre fête du bœuf gras n'a peut-être pas d'autre origine. A Pouilly, près de Dijon, au moment de faucher la dernière gerbe, on promenait trois fois autour du champ un bœuf orné de fleurs, de rubans et d'épis; puis un homme déguisé en diable

1. Il faut entendre par ce terme que le but essentiel de la manducation est non de satisfaire l'appétit ou de flatter le goût, mais de procurer certains avantages religieux ou de produire des effets magiques.

coupait la gerbe et mettait le bœuf à mort. Une partie des chairs était mangée dans un souper donné à l'occasion de la moisson; le reste salé et gardé jusqu'au jour des semailles. En Suède, dans le Wermland, la fermière confectionnait avec le grain de la dernière gerbe un gâteau, figurant une femme, qui était mangé par tous les membres de la maison. Récemment encore, à La Palisse, en France, une figurine humaine en pâte était suspendue sur le dernier chariot de la récolte; elle était ensuite brisée par le maire qui distribuait les fragments à ses administrés. C'est exactement le rite qu'on pratiquait dans la religion des Aztèques, où, au mois de mai, les prêtresses d'Huitzilopochtli fabriquaient avec de la farine de maïs une figurine qui recevait les honneurs divins, puis qui était coupée en morceaux distribués au peuple; celui-ci, au dire de Dacosta, les mangeait avec vénération, déclarant que c'étaient les os et la chair du dieu[1]. Il faut noter que dans le Yorkshire, en Angleterre, la dernière gerbe était, récemment encore, coupée par le clergyman de la paroisse et la farine qu'on en extrayait servait à la confection des hosties.

Comment M. Frazer interprète-t-il ces usages? Il part de l'hypothèse que l'homme primitif a personnifié tout ce qui lui paraissait doué de vie, y compris les plantes. Peu à peu l'âme s'est détachée de l'enveloppe; la plante n'a plus été considérée comme le corps, mais comme la demeure temporaire de l'esprit. Celui-ci a reçu alors une forme distincte, empruntée à l'homme ou à l'animal; il est devenu susceptible de présider, non plus à une plante isolée, mais à tout un groupe de plantes, sinon à l'espèce entière. Il survivait donc à chaque récolte, et force était de le garder sous la main en bon état de conservation, si on voulait obtenir une moisson nouvelle. A cet effet, il fallait tout d'abord le délivrer de son enveloppe matérielle, ensuite le réintégrer dans les semences de la moisson suivante. Entre temps,

1. M. Grant Allen n'est pas éloigné de rattacher au même ordre d'idées les bonshommes de pain d'épices débités dans nos foires, lesquelles, dit-il, sont les dernières survivances des antiques fêtes religieuses. — Je signalerai, à ce propos, qu'en Belgique, ces pains d'épices sont surtout en rapport avec la fête de Saint-Nicolas; la plupart représentent même le saint évêque en compagnie des trois enfants qu'il ressuscita après qu'ils eussent été égorgés, dépecés et transformés en salaison par un hôtelier peu scrupuleux.

il restait par essence une divinité fécondante et on profitait de l'occasion pour s'assimiler ses précieuses qualités, en mangeant les portions de son être qui n'étaient pas indispensables pour assurer le renouvellement de la récolte.

Cette théorie me semble fort admissible et, en tant qu'elle prend comme point de départ la personnification des objets naturels, je la préfère à celle de M. Grant Allen. Cependant, où cette dernière reprend l'avantage, c'est quand il s'agit d'expliquer comment les hommes ont passé de la personnification instinctive des phénomènes à la conception d'un esprit qui n'était plus lié à son corps, mais pouvait s'en détacher, survivre et s'incarner ailleurs. C'est ici, dans cette phase très ancienne, bien que non primitive, de l'évolution religieuse, qu'intervient le culte des morts, ou plutôt la croyance, inspirée par les rêves, à l'existence indépendante du double. — On voit que les deux thèses n'ont rien de contradictoire; on peut même dire qu'ensemble elles constituent une des explications les plus solides et les mieux agencées qu'on ait attribuées aux vieux rites des semailles et de la moisson encore en usage dans une partie de nos campagnes.

IV

M. Grant Allen ne se contente pas d'établir comment les hommes ont admis l'existence de nombreuses divinités, puis ont fondu tous ces dieux en un seul. Il prétend encore expliquer, par la même loi de développement, « comment les populations les plus avancées, arrivées au concept d'un Dieu unique, en sont venues à regarder cette divinité comme triple et à identifier une de ses Personnes avec une incarnation humaine. »

Cette explication est bien simple : si le monothéisme des prophètes juifs et des philosophes grecs est devenu la théologie chrétienne, c'est que la figure du Christ a emprunté ses éléments aux traditions courantes sur les dieux du blé et du vin, eux-mêmes engendrés par des immolations de victimes humaines!

Les preuves? Elles ne manquent pas sous la plume de

M. Grant Allen. Est-ce que le plus ancien dogme de l'Eglise n'est pas l'immolation du Christ et sa résurrection ; — le plus ancien rite, la communion sous les espèces du pain et du vin regardées comme le corps et le sang du Christ? — Celui-ci n'est-il pas à la fois Dieu et homme — fils de Dieu, en même temps que de descendance royale — mis à mort pour racheter les péchés du peuple — Dieu immolé à lui-même — victime volontaire, achetée à prix d'argent — assimilée à l'agneau pascal — investi par ironie d'honneurs royaux — accueilli triomphalement à Jérusalem avec des palmes — soumis à un jugement dérisoire — flagellé et crucifié comme les pseudo-monarques de Babylone — percé au flanc pour donner issue au sang vivificateur — pleuré par des femmes, mis au tombeau, ressuscité après trois jours et monté au ciel près de son Père céleste, tout comme Adonis? L'auteur montre que tous ces traits et d'autres encore se rencontrent chez les dieux du blé et du vin, dont le culte était répandu à cette époque dans le bassin de la Méditerranée : « Je ne pense pas, ajoute-t-il, qu'il y ait dans l'Evangile un seul élément qui échappe à ce parallélisme. » — N'est-ce-pas à ces vieux rites que fait allusion l'apôtre Paul, quand il dit aux Corinthiens, pour justifier le dogme de la Résurrection : « Ce que vous semez n'est vivifié qu'à condition de mourir » (I *Cor.*, xv, 36)?

Tous ces rapprochements — auxquels il est peut-être difficile de rendre justice dans un résumé aussi sommaire — sont sans doute fort ingénieux. Mais nous nous rappelons certains précédents qui nous tiennent en défiance. Il y a environ un siècle, Dupuis montrait non moins clairement, les textes à la main, que Jésus était le soleil. Il y a une trentaine d'années, Emile Burnouf, à son tour, établissait non moins péremptoirement que Jésus était le Feu, l'Agni du sacrifice védique. La méthode a même rapidement passé dans le domaine public et nous avons tous pu lire de spirituelles dissertations où l'on démontrait a l'évidence que Napoléon I^er^ et Max Müller n'étaient que des personnifications mythiques du soleil. Il ne serait guère plus difficile de soutenir, en faisant appel à toutes les ressources de l'étymologie et de l'ethnographie, que M. Grant Allen lui-même cache dans sa personnalité un dieu des épis ou des lentilles!

Il est très admissible qu'il se soit introduit dans le christianisme naissant des éléments empruntés à d'autres cultes. Le christianisme, tard venu dans l'évolution religieuse, n'a pas plus inventé tout d'une pièce les formes et les images dans lesquelles il a symbolisé sa doctrine que la langue dans laquelle il l'a formulée. En ce qui concerne ses emprunts au judaïsme, le fait n'a jamais été contesté. Or le judaïsme lui-même, d'où avait-il tiré ses rituels sinon, pour la plus grande part, comme le démontre Robertson Smith, des usages religieux qui étaient en vigueur dans toute la race sémitique et qui se rattachent fréquemment aux formes les plus primitives du développement religieux? Quant aux rites spéciaux des premiers chrétiens, c'est presque un lieu commun de rappeler que le baptême, la communion, l'ordination, la tradition d'un dieu ne mourant que pour ressusciter, se retrouvent parmi les cultes qui florissaient à cette époque dans tout le monde oriental. Les emprunts aux liturgies du paganisme qui, pour une époque ultérieure, ne sont pas niés par les commentateurs les plus autorisés des rites orthodoxes[1], ont pu commencer de fort bonne heure en Palestine ou en Syrie. Mais la question est de savoir si les auteurs des plus anciens documents historiques qui nous retracent la doctrine des premières communautés chrétiennes voyaient en Jésus un dieu du pain ou du vin, de la moisson ou de la végétation? L'affirmative est insoutenable.

M. Grant Allen fait valoir que la plupart des paraboles mettent en scène des épisodes où le pain et le vin jouent un rôle. A quoi d'autre pourrait-on s'attendre dans un enseignement qui s'adresse par images à des populations où prédominait la culture du blé et de la vigne?

Je ne songe pas à contester que le dogme de la Résurrection n'ait été pour beaucoup dans la propagation de la religion chrétienne, en ce qu'il répondait aux aspirations d'une époque avide de recevoir quelque garantie d'une vie future. Nul ne contestera

1. M. l'abbé Duchesne fait observer, à propos du rituel nuptial, presque intégralement emprunté par l'Église aux anciens Romains, sauf l'aruspicine et le sacrifice que « cette sélection n'est pas isolée. Essentiellement conservatrice, l'Église ne modifiait, en ce genre de choses, que ce qui était incompatible avec ses croyances » (*Origine du culte chrétien*. Paris, 1889, p. 419).

davantage que la conception du personnage de Jésus ne donnât satisfaction à une autre tendance tout aussi générale, le désir de trouver un Dieu à la fois moins compromis par des attaches mythologiques que les divinités de l'Olympe et plus rapproché de l'homme que le Jahveh du prophétisme juif ou les entités de la philosophie néo-platonicienne. Mais, ici encore, la question est de savoir si ceux qui prêchèrent et ceux qui acceptèrent le Christ voyaient en lui un ancêtre divinisé ou même une victime immolée pour assurer le renouvellement des forces fécondantes de la nature. Rien n'est moins vraisemblable.

Les éléments archaïques dont M. Grant Allen montre la présence dans la tradition du christianisme naissant ou même tous ceux dont il constate l'introduction dans l'organisation ultérieure de l'Eglise attestent l'universalité et la persistance de rites engendrés par des croyances fort anciennes, relatives à un certain rôle de l'âme après la mort; ils ne démontrent point que ces croyances soient le fond essentiel et immuable de la religion; ils ne prouvent rien contre l'existence d'un développement continu dans la pensée religieuse qui s'est toujours servi des vieilles formules pour exprimer des idées nouvelles. S'il fallait prendre à la lettre la thèse de l'auteur, le sentiment religieux échapperait au progrès et la suite des religions ne serait qu'un perpétuel recommencement. Cette conclusion est contredite par le tableau même que M. Grant Allen trace de l'histoire religieuse, quand, dans la plus grande partie de son ouvrage, il nous fait assister à la graduelle évolution de la conscience humaine vers la conception de l'harmonie et de l'unité dans la sphère du divin.

XXI

LA THÉORIE DU SACRIFICE ET LES RECHERCHES DE ROBERTSON SMITH[1]

Le sacrifice figure au premier rang des institutions qui se sont développées dans tous les cultes. La *théorie du sacrifice*, c'est-à-dire l'explication de son origine et de son rôle dans l'évolution religieuse, est — d'après l'opinion prédominante en ethnographie — d'une simplicité extrême.

Au niveau inférieur des croyances religieuses, on regarde les êtres surhumains et mystérieux dont on croit dépendre comme des hommes agrandis, c'est-à-dire des personnalités ayant les limitations et les faiblesses de l'homme, mais avec des facultés plus intenses ou plus actives. On traitera donc ces êtres comme l'expérience a enseigné à traiter les puissants de ce monde — chefs ou sorciers. — On tâchera de les dominer, ou tout au moins de les écarter, en faisant usage de tous les procédés recommandés par la tradition ou la fantaisie; c'est la sorcellerie. Ou bien on essayera de se les concilier par des prières, des flatteries, des menaces, des présents; c'est le culte. L'étiquette, suivie chez tous les non-civilisés, veut que jamais on ne se présente à un chef ou qu'on ne lui adresse une requête sans lui apporter un cadeau. Il en sera de même à l'égard des êtres surhumains (*sacrifice de propiciation*). Quand on aura reçu une faveur, on leur témoignera sa reconnaissance par de nouveaux dons (*sacrifice d'actions de grâces*). Quand on les croira irrités, on leur offrira un présent pour les apaiser (*sacrifice d'apaisement*). Quand on aura conscience de les

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. III, 1897-1898.

avoir offensés, on s'infligera une amende à leur profit (*sacrifice d'expiation*).

Qu'offre-t-on partout aux êtres surhumains? Ce qu'on sait plaire aux humains; — particulièrement, chez les non-civilisés, de la nourriture, des boissons, des vêtements, des parures, des troupeaux, des esclaves, des femmes. — Plus l'offrande a de valeur, plus le sacrifice est méritoire. L'importance exceptionnelle attachée à l'immolation d'une victime humaine dans les grands cultes historiques est une survivance de l'âge où la chair humaine passait pour le plus recherché des mets.

On commence par croire que les dieux saisissent et absorbent l'offrande. Cependant, celle-ci a beau être placée à leur portée, on ne la voit disparaître qu'à la longue. On imaginera alors d'enfouir ou d'immerger les objets solides. Si c'est une créature vivante, le sang sera répandu sur l'idole ou versé sur le sol. Les chairs et les matières consumables seront brulées, et cette intervention du feu favorisera à son tour l'idée que les êtres surhumains absorbent les parties subtiles, « l'âme » de l'offrande. Aussi ne se gênera-t-on plus pour manger entre fidèles la chair des victimes (*banquets sacrificatoires*).

Ensuite le sacrifice prend le simple caractère d'un hommage. D'une part, la valeur du sacrifice ne se mesure plus qu'à l'étendue de la privation subie par le fidèle, et ainsi l'on passe à l'ascétisme, qui, dans les formes supérieures de la religion, devient l'abandon des jouissances coupables. D'autre part, puisque c'est l'intention qui fait le mérite, l'intention doit suffire; d'où toute une série d'atténuations : la partie est offerte pour le tout (saignée, tonsure, circoncision, offre de peaux ou d'ossements); l'inférieur pour le supérieur (substitution d'un esclave, d'un criminel, d'un animal); le simulacre pour la réalité (mannequins, images, ex-votos, présentation symbolique de l'offrande ; sacrifice en paroles ou en pensées).

Cette théorie n'est pas moins séduisante par sa logique que par sa limpidité. Toutefois ce sont précisément ces qualités, poussées aussi loin, qui nous mettent un peu en défiance et nous amènent à nous demander si la psychologie complexe de l'homme primitif peut se ramener tout entière à des procédés aussi simplistes? Pour ma part, je n'oserai pas donner à cette question

une réponse complètement affirmative, après avoir pris connaissance des arguments réunis par un écrivain dont les sciences philologiques et religieuses déplorent la perte récente — William Robertson Smith — dans son ouvrage sur les croyances primitives des Sémites, *the Religion of the Semites*[1].

L'étude des rites sacrificatoires en usage dans les diverses branches de la race sémitique — en particulier chez les Arabes et les Israélites — a amené le savant professeur de Cambridge à ces conclusions assez inattendues, que, originairement, le sacrifice n'avait pas le caractère d'un don ou d'un tribut, mais exclusivement celui d'un banquet où le dieu figurait à titre de parent et que l'objet de la cérémonie était uniquement de resserrer le lien de consanguinéité entre les commensaux, y compris la Divinité. C'est seulement à la longue, après l'introduction de la vie agricole et de la propriété privée, que le sacrifice aurait pris la forme d'un tribut calqué sur les redevances payées au chef ou au roi, et c'est plus tard encore, quand le sentiment du péché se fut développé dans la consciense religieuse, que la cérémonie aurait commencé à revêtir un caractère expiatoire.

Voici, du reste, le résumé de son argumentation :

Au début de la civilisation, on entrevoit partout des petites communautés nomades, basées sur les liens du sang — des *clans*, qui étaient comme la famille agrandie[2]. — Chacun de ces clans avait son dieu particulier qu'on regardait comme un chef, un père, le premier ancêtre — et ces termes étaient pris alors dans leur sens concret, comme l'expression d'un rapport très réel. — Ce n'était pas le monothéisme : on croyait à l'existence d'innombrables puissances surhumaines : personnifications de forces ou d'objets — âmes des morts, animaux féroces ou fantastiques esprits, *djinns* — toutes caractérisées par des facultés et des passions analogues à celles de l'homme. Mais, parmi ces êtres surnaturels, il y en avait un qu'on croyait particulièrement intéressé à la prospérité du clan, soit parce qu'il en était le progéniteur, soit parce qu'il y avait été introduit à la suite d'un pacte

1. *Lectures on the Religion of the Semites*, 1st series. *The Fundamental Institutions*, by the late W. Robertson Smith. Londres, 1894.

2. Robertson Smith partage l'opinion qui voit dans le clan, non un groupement de familles, mais une institution antérieure à la famille.

d'alliance ou d'une sorte d'adoption. Les sentiments qu'on éprouvait à son égard étaient une vénération mélangée de confiance et poussée jusqu'à la familiarité. Bien qu'invisible, on le traitait comme s'il vivait parmi les membres du clan. Il était de leurs succès et de leurs revers, de leurs deuils et de leurs réjouissances, particulièrement de leurs banquets.

Le culte, dans cette religion primitive, était essentiellement collectif. Les individus n'étaient en rapport avec le dieu que comme membres de la communauté. Ceux qui désiraient des avantages personnels devaient recourir aux puissances extérieures, aux *djinns*, en utilisant les procédés de la sorcellerie; celle-ci du reste était mal vue, parce qu'elle tendait à favoriser les individus au détriment de la communauté.

D'autre part, le repas en commun a été de tout temps la principale manifestation de la consanguinéité, le signe extérieur des rapports qui unissent les membres du clan, établissent entre eux une étroite solidarité, engendrent les devoirs des individus vis-à-vis de la communauté et de la communauté vis-à-vis des individus. Voilà pourquoi le sacrifice se présente, au début, comme un banquet de clan. C'est l'affirmation ou le renouvellement du lien qui fait du dieu un membre de la communauté et l'intéresse aux destinées de ses descendants. Il faut bien se rendre compte que, pour les non-civilisés, participer à la même nourriture, c'est se donner la même chair et le même sang.

Jusqu'ici la thèse de Robertson Smith sur l'origine et la signification du banquet sacrificatoire est parfaitement logique, et nous ne croyons pas qu'elle soulève de sérieuses critiques. Mais voici qui devient compliqué. L'auteur fait observer que, dans un grand nombre de sacrifices qui ont survécu jusqu'au sein des temps historiques avec une réputation d'efficacité extraordinaire, soit comme œuvres de propitiation, soit comme mesures expiatoires, la victime avait un caractère personnel de sainteté extrêmement accentué. Tantôt c'étaient des créatures humaines, tantôt des animaux sacrés; dans les deux cas, la victime était identifiée à la fois avec ceux qui offraient le sacrifice et avec le dieu à qui on l'offrait — bizarrerie apparente qui se rencontre également dans certains rituels de l'antiquité classique et de l'Amérique précolombienne. — Il est inutile d'en demander la raison

aux auteurs antiques dont les descriptions nous ont fait connaître ces particularités; ils nous répondront par des mythes, c'est-à-dire par des histoires inventées pour les besoins de la cause, en vue d'expliquer des cérémonies dont la signification originaire s'était depuis longtemps perdue. — Mais l'historien moderne sera peut-être plus heureux, parce que, voyant de plus loin, il voit aussi de plus haut: il possède, en tout cas, des renseignements ethnographiques et des moyens d'investigation historiques qui manquaient à l'antiquité.

Pour Robertson Smith, la sainteté de la victime remonte à l'âge des clans, quand chaque clan se croyait en relation de parenté avec certaine espèce d'animaux et prêtait à son dieu les traits de cette espèce.

De même que tous les peuples primitifs, les Sémites ont passé par un état mental où ils ignoraient les barrières entre les espèces et même entre les genres. Les animaux étaient à leur yeux aussi haut placés que les hommes sur l'échelle de la nature, parfois même plus haut[1]. Ils n'éprouvaient donc aucun scrupule à chercher leurs dieux parmi les espèces animales. Ils croyaient que les bêtes, les dieux, les hommes pouvaient s'engendrer réciproquement ou se métamorphoser les uns dans les autres. S'ils s'imaginaient descendre d'un de ces animaux divinisés ou s'ils avaient conclu avec lui un pacte d'alliance, ils regardaient tous les animaux de même espèce comme faisant partie de la communauté, ayant le même sang dans les veines, et en conséquence participant, comme tous les membres du clan, à la vie sacro-sainte du dieu — l'ancêtre commun.

Ces « frères aînés, » pour employer l'expression de Michelet, ne pouvaient être mis à mort (de même que les autres membres du clan) qu'en cas de nécessité absolue, par exemple en temps

1. Voici ce qu'écrit un ethnographe américain, M. Frank Cushing, à propos d'une tribu de Peaux-Rouges, les Zunis ou Ashivis : « Ils admettent que le soleil, la lune, les étoiles, le ciel, la terre et la mer, tous les phénomènes et tous les éléments rentrent dans un même système de vie connexe et consciente. Le point de départ y est l'homme, qui passe pour le plus bas des organismes, parce qu'il est le plus dépendant et le moins mystérieux. En conséquence, les animaux sont réputés plus puissants que l'homme, les éléments et les phénomènes plus puissants que les animaux. — (*Publications of the Bureau of Ethnolgy. Washington*, 1883, t. II, p. 9.)

de famine ou lorsqu'il s'agissait de renouveler le lien du sang par un banquet collectif, et encore fallait-il que la responsabilité de l'immolation fût partagée par la communauté entière.

Les membres isolés n'auraient pu tuer un animal sacré pour s'en nourrir, sans commettre un crime analogue au meurtre d'un parent, parce que c'eût été violer les liens du sang, peut-être aussi s'assurer abusivement une part prépondérante de la vie divine[1].

Bien plus, quand l'immolation se fait pour le compte de la communauté et en vue d'un sacrifice, on exigera que tous les membres du clan feignent d'y prendre part ; on la fera suivre d'un simulacre de jugement et de châtiment ; on se livrera à des démonstrations de deuil, ou bien l'on s'arrangera pour que la victime se désigne elle-même. Etant donnée son assimilation avec le dieu, nous aurons ainsi le singulier spectacle d'une divinité s'immolant à elle-même pour le bien de ses adorateurs.

L'auteur creuse avec beaucoup d'ingéniosité cette notion de la sainteté qu'il montre, au début, s'attachant non à certaines catégories d'actes, mais à des êtres ou à des objets qui participent ainsi à l'inviolabilité de la divinité et qui même communiquent ce caractère par simple contact, à l'instar du *tabou* polynésien. Il établit notamment que les impuretés légales n'ont pas d'autre origine. Les êtres ou les objets réputés impurs étaient, en réalité, *trop purs*, c'est-à-dire trop pénétrés de puissance surhumaine pour être touchés ou approchés impunément. Aussi les parties de la victime qui n'étaient pas mangées solennellement en commun étaient-elles brûlées, enterrées ou exposées dans un lieu désert. Pas de fête, conclut-il, sans immolation d'une victime mangée en commun et réciproquement pas d'immolation, si ce n'est en vue d'un banquet religieux. — Quant aux sacri-

1. L'auteur reporte à cette période l'origine des nombreuses légendes, relatives à un âge d'or et d'innocence où l'homme se serait abstenu de nourriture animale. Pour montrer que cette hypothèse mythique a été inventée après coup, il allègue que, même à en juger d'après l'anatomie, nos ancêtres lointains étaient carnivores. Il semble ignorer la tendance actuelle de l'anthropologie à faire de l'humanité primitive une race essentiellement frugivore, du moins dans les climats tropicaux ou subtropicaux. (Voy. DUPONT dans les *Bulletins de la Société d'anthropologie de Bruxelles*, t. XII (1893-1894), p. 64 et suiv.) Mais cette tendance fournit précisément un appoint de plus à la thèse de Robertson Smith sur l'abstention de chair animale, qui prévalait à l'origine parmi les tribus sémitiques.

fices de propitiation, qui impliquent l'idée d'un tribut, d'un transfert de propriété, voire d'un contrat d'échange entre les fidèles et les dieux, il en conteste la possibilité même, à une époque où il soutient que la propriété privée était absolument inconnue.

Procédant de ce point de départ, Robertson Smith arrive à distinguer, dans l'évolution du sacrifice, les périodes suivantes dont il retrouve les traces, en quelque sorte, ankylosées, en plein âge historique :

1° La période du matriarcat où les enfants appartiennent à la famille de la mère. Le « chef » du clan, le grand Ancêtre, la Divinité à laquelle la communauté rattache son origine, devra avoir alors un caractère féminin, et ainsi s'explique l'importance qu'ont gardée de tout temps, chez les Sémites, certaines déesses-mères. L'animal qui représente la divinité et qu'on sacrifiera sera, de préférence, une femelle.

2° La période du patriarcat où la filiation s'établit par le père. Les déesses deviennent les épouses d'un dieu-père ou bien elles changent de sexe, comme l'Istar de l'Arabie méridionale, qui devient le dieu mâle Hathar. Quelques-unes cependant persistent, à raison de l'importance qu'elles avaient déjà acquise, telle Istar-Astarté. Sauf dans ce dernier cas, on sacrifiera des animaux mâles ; les femelles seront respectées.

3° Ici intervint la domestication de certaines espèces. Les clans conservent parfois comme animal sacré les représentants des espèces sauvages qu'ils vénéraient précédemment, la gazelle, l'antilope, le cerf, le sanglier, l'âne, le cheval, le chien, la souris, la caille, la colombe, le poisson. — Mais, dans la plupart des cas, ils adopteront un de leurs animaux domestiques, la brebis, le bœuf, le chameau, qui ont gardé un caractère sacré jusqu'à la fin du paganisme.

4° L'agriculture s'introduit, surtout comme culture des palmiers dans les oasis et dans les vallées ; la propriété privée se développe avec la vie sédentaire ; les clans commencent à se grouper en confédérations et en États. Le dieu-père du clan le plus important devient le roi de la nation ; ce qui suppose entre la majorité des fidèles et leur divinité suprême un tout autre rapport que les vieilles relations basées sur une prétendue con-

sanguinéité. En même temps apparaît l'idée que le dieu, étant propriétaire du sol — ou du moins des eaux et des plantes, — a droit aux prémices de la récolte par analogie avec le tribut que prélève le roi terrestre. — Ainsi le sacrifice de consubstantiation, n'étant plus pratiqué que par les descendants de quelques vieux clans, tend à tomber en désuétude; du moins sa signification se perd et il ne persiste plus que dans les couches populaires, à titre de survivance, comme un vieux rite mystérieux ou magique, ou bien comme un sacrement d'adoption, c'est-à-dire comme cérémonie d'initiation au sein de petites sociétés religieuses, basées, non plus sur le lien de consanguinéité, mais sur la participation à certains mystères.

5° Telle était la situation générale des cultes sémitiques, lorsque, vers le VIII^e siècle avant notre ère, par suite de l'entrée en scène des armées assyriennes, l'horizon s'assombrit pour les petites communautés indépendantes de l'Asie occidentale. La confiance, qui avait prédominé jusque-là dans les rapports entre la divinité et ses enfants ou ses sujets, fit place au doute et à la terreur. On s'imagina qu'il fallait gagner l'appui ou désarmer la colère du dieu par des sacrifices d'une nature extraordinaire. D'une part, on remit en honneur les vieux rites mystiques tombés en désuétude, que recommandait le mystère même dont s'enveloppait leur signification originaire. D'autre part, on recourut à des sacrifices d'apaisement dont l'efficacité se mesura soit à l'étendue de la privation que s'imposait le fidèle, soit à l'importance de la victime. De là la multiplication des sacrifices humains, l'immolation des vierges ou des premiers nés et l'offrande d'animaux qui possédaient un caractère particulier de sainteté, soit en vertu d'une tradition constante, soit par suite d'une cérémonie magique.

Pour expliquer le caractère sacro-saint de la victime ou plutôt son assimilation traditionnelle à la divinité, on supposa qu'il s'agissait originairement de représenter une sorte de tragédie divine, le trépas d'un dieu ou d'une déesse mourant pour ressusciter, et cette interprétation était confirmée par les cérémonies de deuil qui suivaient la mort apparente du dieu — comme dans ces mystères de Tammouz (Adonis) qui, du temps d'Ezéchiel, se célébraient même à l'ombre du temple de Jérusalem.

6° L'auteur poursuit le développement de ces notions jusqu'au sein des religions supérieures, y compris le christianisme, en montrant comment les expressions théologiques de Rédemption, Substitution, Purification, Consubstantiation, Expiation vicariale, sont des métaphores dont l'origine doit se chercher dans l'acception première du sacrifice. « Toutefois, » ajoute-t-il, « dans les anciennes religions, ces termes recevaient une interprétation très vague ; ils exprimaient les impressions produites chez les fidèles par les détails du rituel, plus qu'ils ne formulaient des idées éthiques et dogmatiques. Le seul point qui en ressort clairement et fortement, c'est que le fondement de l'ancien sacrifice est la communion sacramentelle et que tous les rites expiatoires doivent être regardés, en fin de cause, comme reposant sur une diffusion de la vie divine parmi les fidèles ou sur la confirmation d'un lien vivant entre eux et leur dieu. »

Au fond de cette conception étrange, Robertson Smith retrouve une vérité profonde : la croyance à l'identité de nature entre Dieu et l'homme. C'est à dégager cette vérité spirituelle de ses formes matérielles et mécaniques qu'a consisté le progrès religieux. De grands pas dans cette direction furent accomplis par la religion d'Israël. « Mais, en résumé, il est manifeste qu'aucun des rituels antiques n'était susceptible de se soustraire au défaut congénital de toute tentative pour incorporer des vérités spirituelles dans des formes matérielles. Un système de rites demeurera toujours matérialiste, même si le matérialisme s'y dérobe sous le manteau du mysticisme. »

Robertson Smith est resté sur le terrain où ses études préalables lui assuraient une prééminence incontestée : l'antiquité sémitique, et il n'a entendu appliquer qu'aux Sémites sa conception historique du sacrifice. Cependant il laisse entrevoir que sa théorie a une portée générale, et cette prétention n'a rien que de justifié, si l'on recherche les faits analogues, non seulement dans le paganisme classique, mais encore parmi les non-civilisés des deux mondes. Quelques-uns de ces rapprochements ont presque la valeur d'une vérification expérimentale. Je me bornerai à en donner un exemple.

L'auteur cite plusieurs cas de sacrifices solennels où la peau

de la victime était portée tantôt par l'idole, tantôt par le sacrificateur, quelquefois par les deux. Entre autres, à Chypre, — où Astarté était parfois représentée sous les traits d'une vache ou d'une brebis, — on revêtait une peau de mouton, quand on offrait à la déesse un de ces animaux, et, sur de vieux cylindres chaldéens, on voit des hommes habillés en poisson offrir un poisson à un dieu, lui-même revêtu d'une peau de poisson. Robertson Smith en conclut : 1° que les sacrifiants se donnaient à la fois pour des parents du dieu et de la victime ; 2° que cette dernière représentait le dieu immolé à lui-même ; 3° que le but de la cérémonie était de procurer aux participants une effusion de vie divine. Or, il s'en faut que ce rite, en apparence si complexe, soit confiné dans les religions sémitiques. La peau des victimes joue fréquemment un rôle identique dans les cultes et surtout dans les mystères grecs et romains. Les prêtres de Mithra gardaient cette peau sur le dos jusqu'à ce qu'elle tombât en pourriture. A Rome, dans la fête des Lupercales, le 15 février, les prêtres de Lupercus (une variété du dieu Faune revêtue d'une peau de chèvre) sacrifiaient des chèvres et couraient les rues vêtus seulement d'une dépouille de cet animal. Si maintenant nous passons aux rites sanguinaires de l'ancien Mexique, nous verrons apparaître, cette fois d'une façon manifeste, la signification de ces usages. Ici il s'agit d'une victime humaine qui, pendant plusieurs mois, était honorée et traitée comme le dieu. On l'habillait avec les vêtements et les parures de l'idole ; on attachait des prêtres à sa personne, puis on la mettait à mort et l'on se partageait ses chairs pour les manger, ou bien l'on offrait son cœur à l'idole, et les sacrificateurs revêtaient sa peau fraîchement écorchée, si bien qu'au bout de quelques jours, rapporte un témoin oculaire, Sahagun, ils puaient comme des chiens morts.

L'étude des rites offre-t-elle un terrain plus sûr que celle des mythes pour la reconstruction des anciennes religions ? Il ne faut pas hésiter à répondre avec Robertson Smith par l'affirmative. Les rites, fait-il observer avec raison, sont fixés par la coutume, conséquemment invariables, obligatoires, généraux et tenaces. Les croyances, au contraire, restent libres, variables, arbitraires, individuelles. Mais de ce que les rites remplissent

dans les religions de l'antiquité une fonction plus importante que les mythes, il ne s'ensuit point que ceux-ci ne fassent point partie de la religion et qu'ils constituent une quantité négligeable dans les études d'hiérographie. La plume de Robertson Smith a évidemment dépassé sa pensée, quand il a écrit : « De même que les institutions politiques, sont plus anciennes que les théories politiques, les institutions religieuses sont plus anciennes que les théories religieuses » (p. 20). Lui-même reconnaît que « les hommes ne seraient pas des hommes, s'ils convenaient d'accomplir certains rites sans avoir de raison pour le faire. » C'est cette raison qu'il s'agit de dégager, et l'auteur, en somme, ne fait pas autre chose. On peut même se demander s'il ne va pas trop loin dans cette voie, et notamment s'il évite toujours l'écueil de substituer systématiquement à l'acception courante du rite une interprétation dont le principal mérite est de mieux cadrer avec l'esprit général de sa théorie.

Ainsi, à Laodicée, sur la côte phénicienne, on immolait annuellement une biche à la déesse locale. Cette victime passait pour avoir été substituée à une jeune fille qu'on sacrifiait dans les temps anciens et qui représentait la déesse; celle-ci, du reste, n'était autre qu'une vierge immolée lors de la fondation de la cité. — Pour nous, cette légende est très claire; elle rappelle réellement la substitution d'un sacrifice animal à un sacrifice humain. Pour Robertson Smith, il n'y a jamais eu de substitution. C'est bien une biche assimilée à la déesse qu'on a sacrifiée, de temps immémorial, à la divinité locale, et l'on n'a supposé l'existence antérieure du sacrifice humain que le jour où la déesse, conçue jusque-là sous les traits d'une biche, a reçu une physionomie humaine. De même en ce qui concerne l'origine de la déesse : « Ici, » écrit-t-il, « nous avons une des nombreuses légendes, relatives à la mort d'une divinité, qui se sont greffées sur le rite du sacrifice annuel d'une victime humaine ou d'un animal, dans des circonstances démontrant qu'on attribuait à la vie de la victime, d'une part la valeur d'une vie humaine, d'autre part la valeur de la divinité. La biche est une victime théanthropique. » — En réalité, nous avons là une légende reposant très probablement sur un fait réel : l'immolation d'une jeune fille dans les fondations de la cité. C'est en effet une coutume à peu près

universelle chez les sauvages, chez les barbares et, jusqu'à une époque récente, chez la plupart des civilisés, d'enterrer, sous les fondations des édifices, des victimes humaines — particulièrement une jeune fille, — afin que l'esprit de cette victime devienne le gardien et le protecteur de la construction. Que, plus tard, à Laodicée, on ait confondue cette jeune fille avec une Astarté ou une Artémise à la biche, et qu'alors l'adoucissement des mœurs ait fait substituer à la victime humaine l'animal préféré de la Divinité, il n'y a rien là que de conforme aux procédés de syncrétisme et de substitution si souvent signalés dans les sacrifices des cultes antiques. Je suis donc beaucoup plus disposé que Robertson Smith à croire que la légende des temps historiques peut être prise à la lettre.

L'onction, qui joue encore un rôle dans certaines de nos cérémonies religieuses, a ses antécédents dans l'usage, commun à plusieurs religions antiques et encore fréquent chez les non-civilisés, d'enduire de graisse ou d'huile certaines pierres réputées sacrées, parce qu'elles servaient de corps ou d'habitation à un être surhumain. L'auteur a trouvé deux explications à ce rite chez les Sémites. D'après l'une, l'onction de la pierre sacrée est l'équivalent de l'usage qui consistaient à répandre de l'huile sur la tête d'un hôte pour l'honorer; c'est donc un simple hommage à la Divinité, une façon de la laver et de la parer. D'après l'autre, le but du rite est de communiquer à la pierre la vie divine renfermée dans l'animal dont est extraite la graisse. Je n'en disconviens pas; mais qu'est-ce qui autorise Robertson Smith à croire la seconde acception plus primitive que la première?

Cela amène à se demander si chez les Sémites — ou même ailleurs[1] — le sacrifice originaire était invariablement un acte de communion. La conclusion de Robertson Smith repose à peu près exclusivement sur ces deux arguments : 1° l'idée que les dieux dépendent des hommes pour leur nourriture ne peut s'expliquer que par une interprétation erronée du banquet de communion; — 2° l'idée de tribut implique l'institution de la

1. Parmi les plus anciens rites dont notre sol offre les vestiges, il faut compter le repas funéraire qu'à l'âge du renne la tribu habitant le trou des Nutons dans le pays de Namur célébrait près de ses morts ensevelis dans la grotte du Frontal. (E. Dupont, *L'homme pendant les âges de la pierre*. Bruxelles, 1873, p. 202.)

propriété. Or, la propriété ne s'est introduite chez les Sémites qu'avec l'agriculture.

Cette argumentation ne me semble nullement décisive.

Si le dieu était regardé comme un homme ou un animal doué de facultés plus développées, il devait avoir les mêmes besoins et réclamer les mêmes satisfactions. Il pouvait bien, comme les dieux de l'antique Egypte, chasser et pêcher pour son compte; il n'en devait pas moins témoigner de la reconnaissance à ceux qui lui apportaient une partie de leur chasse ou de leur pêche, voire un animal de leurs troupeaux. Le sacrifice de propitiation se retrouve, à peu près partout, chez les non-civilisés, et même, à l'origine de l'histoire, chez les civilisés. Toute la théorie s'en résume dans cette parole de l'Anglais Wilson : « Les nègres de Sierra-Leone offrent des bœufs aux esprits, afin de faire beaucoup de plaisir à ces derniers et beaucoup de bien à eux-mêmes. »

Quant à la notion de la propriété, il n'est nullement établi que son apparition soit aussi tardive. Rien ne nous dit qu'en fait le sauvage préhistorique ne se crût pas propriétaire de ses silex taillés, de ses harpons, de ses flèches, de ses fétiches, voire des animaux tués à la chasse. Dans les plus vieilles sépultures du monde entier, depuis l'âge des cavernes, on déposait, à côté des morts, des provisions, des armes, des parures, des vêtements. N'est-ce pas là le sacrifice de propitiation — ou, si l'on veut, d'affection et d'apaisement, dans sa forme la plus simple, — appliqué au culte des morts? Il est vrai que l'auteur ne semble pas comprendre ce dernier culte dans sa définition de la religion — du moins quand il ne se présente pas sous la forme du culte d'un *totem*. — Cependant les âmes des morts suscitent partout les mêmes sentiments et les mêmes rites que les autres êtres surhumains auxquels s'adresse la religion.

On peut soutenir que le sacrifice de consubstantiation s'allie avec des idées religieuses extrêmement rudimentaires, et, pour ma part, je ne demande qu'à lui faire une place, à côté du sacrifice de propitiation, parmi les premières manifestations du culte. Mais Robertson Smith semble le tenir pour connexe au totémisme, ou du moins, suivant une heureuse distinction de sa part, pour connexe à l'état mental d'où est sorti le totémisme. Or, le totémisme, c'est-à-dire la vénération d'une espèce animale

avec laquelle une tribu se croit apparentée et dont elle prête les traits à son premier ancêtre, n'est nullement un fait primitif.

Il implique, en effet, l'idée d'espèce, notion dont Auguste Comte a fait ressortir le rôle important dans l'évolution des croyances. Si cette conception n'a pas amené, comme le soutient le philosophe français, le passage du fétichisme au polythéisme, elle n'en suppose pas moins un degré de généralisation et d'abstraction, voire une différenciation des êtres surhumains qui marque un progrès notable sur les raisonnements et les croyances des peuples placés au dernier degré de l'échelle. Le culte des clans, tel que le décrit Robertson Smith, ne peut donc être la première forme de la religion, même parmi les Sémites.

Nous pouvons nous imaginer un état plus primitif où les ancêtres des Sémites — qu'ils vécussent ou non en clans — n'avaient pas encore conçu des divinités d'espèces, ni partagé les êtres surhumains en deux catégories : l'une formée de *djinns*, animaux féroces ou fantastiques, génies de toute nature, qu'ils s'efforçaient individuellement d'asservir par des procédés magiques ; l'autre constituée par une divinité tribale qu'ils investissaient d'une puissance supérieure et à laquelle ils réservaient leur culte collectif. Il y eut probablement un temps où la religion des Sémites, comme celle des autres peuples non civilisés, était plutôt individuelle que collective, où ils s'adressaient tour à tour à toutes les puissances surhumaines dont ils se croyaient entourés ; où ils appliquaient indifféremment, dans toutes leurs relations surnaturelles, les procédés du culte et ceux de la magie. Robertson Smith ne nie point l'existence de cet état préalable, puisqu'il en fait implicitement sortir le dieu que le clan se choisit comme archétype et comme protecteur ; seulement il semble se refuser à y voir de la religion, sous prétexte que cette dernière ne comporte pas les procédés de la sorcellerie. — Toutefois, cela n'est peut-être qu'une question de mots.

Une des parties les mieux assises du livre est celle où, après avoir fait ressortir les côtés matérialistes du sacrifice de consubstantiation à ses débuts, l'auteur explique comment s'en est graduellement dégagé un idéal religieux plus pur et plus élevé.

La religion des clans, dans sa forme la plus ancienne, était

déjà un agent moral. Parmi les forces aveugles et les puissances hostiles, il y en avait une qui faisait à l'homme l'effet d'un protecteur, d'un père, d'un ancêtre. « Comme ressort d'action, » ajoute l'auteur, « cette influence est plus puissante que la crainte des sanctions surnaturelles, car celle-ci n'est qu'un frein, celle-là est un stimulant. » En échange de sa protection, le dieu ne demandait à ses adorateurs qu'une chose : respecter le lien de solidarité qui unissait tous les membres du clan. La religion arrachait ainsi l'individu à son égoïsme, pour lui inculquer un sentiment d'obligation et un esprit de sacrifice, qui sont les éléments essentiels de la morale. Plus tard viendra la croyance que la Divinité veut la justice entre tous les membres de la communauté et enfin l'idée qu'elle entend faire prévaloir cette justice dans l'humanité entière, même au détriment de ses adorateurs. Cette dernière idée, toutefois, — ajoute Robertson Smith, — a été longtemps aussi étrangère aux Sémites qu'aux Aryas. Tout ce qu'il postule, c'est que, pour des raisons politiques, elle a trouvé un terrain plus favorable en Orient qu'en Occident. — De même pour le prétendu monothéisme des Sémites : ici, « la grande différence, c'est que, chez les Grecs, la conception de l'idée divine fut le fruit d'un développement purement philosophique, alors que, chez les Sémites, elle se forma sans perdre son point de contact avec l'évolution de l'idéal religieux. »

Un des grands mérites de l'auteur, c'est la netteté avec laquelle il démontre, d'abord, qu'à l'arrière-plan du culte pratiqué par les Juifs, les Arabes, les Phéniciens, les Assyriens, il existe une religion sémitique commune à toutes les branches de la race, ensuite que, à l'origine, la religion des Israélites ne se distinguait pas des croyances et des rites en vigueur dans le reste du monde sémitique. Il établit nettement que le culte de Jahveh ne différait pas de celui des Baalims et que c'était Jahveh qui, sous le nom de Moloch, recevait les odieux sacrifices de victimes humaines dénoncés par les prophètes. L'affirmation n'est pas neuve ; mais ce qui l'est davantage, ce sont les faits sur lesquels il s'appuie pour établir que l'explication de la religion israélite doit se chercher en Arabie — beaucoup plus qu'en Chaldée — malgré les emprunts que les Juifs ont faits à la mythologie des Assyro-Babyloniens.

Toute cette démonstration est conduite dans un esprit de complète impartialité scientifique. Robertson Smith avait déjà donné la mesure de son indépendance de caractère, lorsque, occupant à l'Université d'Aberdeen la chaire d'hébreu et d'exégèse de l'Ancien Testament, il publia, en 1875, dans l'*Encyclopaedia Britannica*, l'article *Bible*, qui lui attira un long et retentissant procès en hérésie devant l'Eglise presbytérienne d'Ecosse. On l'accusait de tendances dangereuses et subversives (*unsettling*). Absous à quelques voix de majorité, il n'en dut pas moins, après un nouvel article publié dans l'*Encyclopaedia* sur la littérature hébraïque, abandonner, en 1881, sa chaire, qui était à la désignation de l'Eglise presbytérienne. Mais l'Université de Cambridge lui confia alors sa chaire d'arabe, sur la proposition de l'évêque anglican d'Ely, et, en 1888, il reparut à l'Université d'Aberdeen, sur l'invitation des administrateurs de la Fondation Burnett, pour y donner, pendant trois années successives, les conférences qui ont mis le sceau à sa réputation. Il comptait poursuivre son étude des institutions des Sémites, quand la mort l'enleva en 1894, à l'âge de quarante-sept ans.

L'ouvrage que je viens d'analyser fait doublement regretter cette fin prématurée. Si les *Burnett Lectures* de Robertson Smith n'ont pas amené dans l'hiérographie une révolution analogue à celle qu'a provoquée l'apparition, il y a trente ans, de la *Primitive Culture* d'Edw. B. Tylor, elles n'en ont pas moins exercé une profonde influence sur tous les ouvrages d'histoire et même de philosophie religieuses publiés, depuis lors, en Angleterre, tels que le *Totemism* de M. Frazer, la *Legend of Persaeus* de M. Sidney Hartland, le *Golden Bough* de M. Frazer, l'*Introduction to the History of Religion* de M. Jevons, et l'*Evolution of the idea of God* de M. Grant Allen. Sa conception du sacrifice primitif restera pour compléter, sinon pour remplacer, les explications antérieures, et sa démonstration du rôle joué par ce facteur dans les premiers développements de la religion devra désormais être prise en considération par tous ceux qui s'occupent de l'évolution religieuse.

XXII

UNE RÉHABILITATION SCIENTIFIQUE DE LA MAGIE[1]

J. G. Frazer. — *Le Rameau d'Or, étude sur la magie et la religion*, traduit de l'anglais par R. Stiébel et J. Toutain. Tome I, *Magie et Religion; les Tabous*, par R. Stiébel. Paris, Reinwald, 1903, 1 vol., in-8, de v-403

D'aucuns s'étonneront peut-être que je n'ai pas employé de préférence l'expression « *Un essai de réhabilitation.* » C'est que la tentative a réussi et que son auteur, M. J. G. Frazer, en appelant à la rescousse l'ethnographie, le folk-lore et l'érudition, trois sciences où il est passé maître, a réellement réhabilité l'art de la magie — dans ce que celui-ci possède de réhabilitable. — La magie, en effet, où le vulgaire ne voit qu'une forme inoffensive de la sorcellerie, a un passé des plus sérieux et des plus respectables. Elle représente la première organisation d'un service public dans l'intérêt de la communauté. Elle repose sur des idées générales. Elle développe les facultés d'observation. Elle offre partout dans ses procédés une identité qui atteste la présence d'un élément logique. Enfin elle est la mère, au moins nourricière, de la science, de l'art et de la religion. Cette dernière assertion appelle peut-être des réserves sur lesquelles je m'expliquerai plus loin. Mais l'auteur du *Golden Bough* n'en est pas moins parvenu à nous démontrer une fois de plus, selon l'expression de son illustre compatriote et devancier Herbert

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*, octobre 1903.
2. La première édition anglaise, intitulée *The Golden Bough* (deux vol.), a paru en 1890; la seconde, comprenant un troisième volume, en 1902: c'est sur cette seconde édition qu'est faite la traduction française.

Spencer, que même les superstitions les plus infimes ont une « âme de vérité, » *a soul of truth*.

***

Tous ceux qui ont visité les environs de Rome connaissent dans les monts Albains le charmant lac de Némi, le « miroir de Diane » comme le nommaient les anciens, enchassé dans un écrin de roc et de verdure, au fond d'un cratère endormi. Sous la paroi septentrionale que domine le hameau de Némi, verdoie le bocage autrefois consacré à la déesse ; on y distingue encore les soubassements ruinés du temple qu'ensanglantait, à intervalles plus ou moins rapprochés, la tragédie sacerdotale dont Ernest Renan a popularisé le souvenir dans son drame : *Le Prêtre de Némi*. Ce prêtre n'occupait légitimement ses fonctions qu'après avoir occis son prédécesseur, et, à son tour, il vivait à la merci de tout esclave fugitif qui entreprenait de l'assaillir, les armes à la main, après avoir réussi préalablement à s'emparer d'une branche, « le rameau d'or, » peut-être un gui, dans le bois sacré de Diane.

C'est ce rite bizarre, dont l'explication a servi de prétexte à M. Frazer pour exposer, en deux volumes substantiels, les conclusions que lui suggère, sur les idées primitives de la race indo-européenne et même de l'humanité en général, le rapprochement de certains rites populaires encore pratiqués par nos populations rurales avec les croyances professées par les divers groupes de non-civilisés.

Disons dès maintenant, au risque d'empiéter sur la traduction des volumes subséquents, que le prêtre de Némi, appelé aussi le Roi de la forêt (*Rex nemorensis*), était le légitime représentant de ces personnages royaux ou sacerdotaux qui, dans le folk-lore des Indo-Européens, régissent ou incarnent l'esprit de la forêt et, partant, de la végétation. Si on laissait son âme s'étioler ou périr, on exposait toute la vie végétale à partager le même sort. Il fallait donc le mettre à mort avant que l'âge n'eût glacé ses forces et prendre soin d'assurer en temps opportun le passage de son âme dans le corps d'un successeur plein de jeunesse et d'activité. A en juger par les traditions populaires recueillies

jusque dans nos campagnes, le procédé le plus sûr était de le sacrifier annuellement, peut-être de le brûler, au solstice d'été. Plus tard, mais longtemps avant la fondation de Rome, ses sujets lui accordèrent la faculté de se défendre ; assurés, s'il se débarrassait de ses exécuteurs, qu'il possédait encore la vigueur nécessaire à son emploi.

D'autre part, on admettait également que l'esprit de la végétation séjournait dans le gui dont s'enguirlandait un des chênes du bois sacré. Pour s'approprier cet esprit, il fallait cueillir une branche du parasite, assimilé à un rameau d'or dans les traditions européennes, et ainsi s'explique que le candidat à la succession du *Rex nemorensis* devait à la fois dérober le rameau et assassiner le titulaire. « Si, en disant adieu à Némi, ajoute M. Frazer, nous jetons un dernier regard autour de nous, nous constatons que le lac et ses abords n'ont guère changé depuis l'époque où Diane recevait les hommages de ses adorateurs dans le bois sacré. Sans doute, le temple de la déesse a disparu et le Roi du bois ne monte plus la garde autour du Rameau d'Or. Mais les bois de Némi sont toujours verts, et, le soir, vous pouvez y entendre les cloches d'Albano ; peut-être même, si l'air est calme, celles de Rome. Doux et solennel, leur son s'élève de la cité lointaine et meurt languissamment le long des vastes marais de la Campagne. *Le Roi est mort! Vive le Roi!* »

C'est sur ces lignes d'une philosophie quelque peu mélancolique que se termine l'édition anglaise. Le volume que les traducteurs français viennent de livrer à la publicité ne comporte que les chapitres concernant la *Magie et les Tabous*. S'appuyant sur un riche répertoire de faits empruntés tant aux traditions populaires des peuples européens qu'aux coutumes et aux croyances des races non civilisées, l'auteur y arrive non seulement à reconstituer nombre de rites magiques dont le sens s'était déjà perdu dans l'antiquité classique, mais encore à formuler toute une théorie générale de la magie et de ses applications, tant positives (la magie sympatique) que prohibitives (les *tabous*).

Il commence par constater que dès l'origine, l'homme a dû chercher des règles pour employer à son avantage les forces de la nature : « Dans ses longues recherches, l'homme a entassé

nombre de maximes dont les unes sont de grande valeur, les autres de pacotille. Les premières constituent cet ensemble de sciences appliquées que nous appelons les arts ; les autres constituent la magie. »

L'homme primitif partage avec le savant la conviction que la nature est constituée par une série d'événements se produisant dans un ordre invariable. De là dérive la magie *sympathique* qui peut se ramener à l'application de deux principes ; le premier, c'est qu'on peut produire une chose en l'imitant, même dans d'autres conditions (exemple : faire tomber la pluie en versant un peu d'eau) ; le second, c'est que l'influence réciproque de deux choses associées survit à leur association (exemple : atteindre un homme en maltraitant une mèche de ses cheveux ou les rognures de ses ongles).

Ce ne sont là que des explications mal faites de deux lois fondamentales de la pensée : l'association des idées par similitude et leur association par proximité dans le temps ou dans l'espace. Bien fondées, ces applications conduisent à la science. Mal fondées, ces applications conduisent à la magie.

« Le magicien est convaincu que les mêmes causes produiront toujours les mêmes effets ; que la célébration de la cérémonie convenable, accompagnée par le charme qu'il faut, amènera toujours le résultat désiré, sauf, bien entendu, dans le cas où un sorcier plus puissant empêchera ses incantations de réussir. Il ne supplie pas un être plus puissant que lui ; il ne demande la faveur d'aucun être capricieux ou errant ; il ne s'abaisse devant aucune terrible divinité. Cependant son pouvoir, si grand qu'il le proclame, n'est ni arbitraire ni illimité. Il peut l'exercer tant qu'il suit strictement les règles de son art ; en d'autres termes, les lois de la nature, telles qu'il les conçoit. Négliger ces règles, violer en quoi que ce soit ces lois, c'est une grosse affaire. La souveraineté à laquelle il prétend sur la nature est une souveraineté constitutionnelle, limitée rigoureusement dans son application, et qui doit s'exercer conformément aux anciens usages. De là la forte attraction que la magie, comme la science, a exercée de tout temps sur l'esprit humain ; de là le puissant stimulant que toutes deux ont donné à qui voulait savoir. Elles attirent le chercheur fatigué, terrassé par le désappointement

présent, en lui montrant de loin l'avenir; elles l'amènent au sommet d'une très haute montagne et lui dévoilent, plus loin que les nuages noirs et les brumes qui roulent à ses pieds, une vision de la cité céleste, lointaine mais radieuse, toute baignée dans la lumière éclatante du rêve[1]. »

***

Comment l'homme a-t-il graduellement remplacé la magie par la science, après une phase intermédiaire qui, suivant M. Frazer, représente le rôle de la religion ou plutôt de l'animisme mythologique?

Les esprits les plus avancés ont fini par constater que les cérémonies et les incantations magiques ne donnent réellement pas les résultats attendus : « Ils avaient tiré des fils auxquels rien n'était attaché; ils avaient tourné dans un cercle étroit en croyant marcher vers un but. » Les effets qu'ils avaient constatés dans la nature, se produisaient encore, mais ce n'étaient pas eux qui les produisaient : « Il y avait donc d'autres êtres, semblables à l'homme, mais plus forts que lui et qui, invisibles eux-mêmes, dirigeaient la nature et faisaient naître les différentes séries d'événements qui leur avaient paru jusque-là dépendre de leur pouvoir magique. » C'est à ces êtres puissants qu'ils s'adressèrent désormais. Les prières et les sacrifices prirent la première place dans les rituels religieux; la magie passa au second plan et devint un art plein de noirceur, une incursion vaine et impie dans le domaine réservé aux dieux.

Cependant, la magie eut sa revanche. Quand la personnification des forces de la nature disparut pour faire place à la reconnaissance des lois naturelles, la magie, appuyée sur son principe fondamental qu'un même effet suit toujours une même cause. sortit de son obscurité et se releva de son discrédit : « En cherchant les effets et les causes dans la nature, elle prépara la voie

1. Dans une récente étude publiée dans la *Revista di Filosofia* (1903. Vol. I et II) sur « la Religion abstraite et les Religions asthéistiques, » M. Raoul de la Grasserie range la magie — avec le bouddhisme — parmi les religions antithéistes, parce qu'elle tend à abaisser et à asservir la divinité.

à la science. L'alchimie mène à la chimie. » L'homme aboutit ainsi au troisième âge, « l'âge de la science. »

Cette théorie des trois âges qui rappelle les trois états de la philosophie d'Auguste Comte peut sourire aux amateurs de combinaisons géométriques dans l'histoire; mais elle n'a été esquissée par M. Frazer que dans sa seconde édition; elle n'ajoute rien aux points saillants de son argumentation et, comme il arrive parfois aux remaniements, elle semble en contradiction avec les parties les mieux assises de l'édifice. Elle tend, en effet, à établir explicitement que la religion a été partout précédée par la magie et implicitement que celle-ci a donné naissance à l'idée d'êtres surhumains.

Accordons à l'auteur sa définition de la religion : « Une propitiation (au sens théologique) ou conciliation de pouvoirs supérieurs de l'homme, que l'on croit occupés à diriger et à contrôler le cours de la nature et de la vie humaine. » — A l'en croire, la croyance à l'intervention de ces pouvoirs n'aurait surgi que le jour où l'homme aurait conçu sa propre impuissance à tout régler par la magie. « Evidemment, dit-il, la conception d'agents personnels est plus complexe que la simple constatation de la similitude ou de la connexité des idées.... L'homme a dû essayer de plier la nature et de la forcer à l'obéissance par des charmes et des incantations, avant de chercher à toucher, à attendrir une divinité capricieuse ou irascible par la douce insinuation de la prière et du sacrifice. » Enfin il cite, à l'appui de cette thèse, les peuples les plus arriérés dont on ait pu observer les croyances, les Australiens et les Fuégiens : « La magie y est partout, la religion nulle part. »

Cependant, il reconnait que ces peuplades admettent l'existence d'innombrables esprits, c'est-à-dire d'êtres plus ou moins invisibles et « fantastiques, » égaux ou semblables à l'homme, qui agissent comme lui sur les phénomènes naturels. Sans doute, elles traitent leurs esprits comme elles traitent les agents inanimés, en agissant sur eux par force et par contrainte, au lieu d'agir par conciliation ou par propitiation. Mais l'auteur est-il bien sûr qu'elles ne recourent jamais à ces derniers procédés ? Le contraire est de toute évidence, si l'on veut bien admettre que ces sauvages regardent les esprits comme des êtres personnels,

taillés sur leur propre patron et accessibles, par conséquent, à tous les mobiles humains. Or, M. Frazer écrit lui-même : « Un sauvage ne conçoit que difficilement la distinction que font entre le naturel et le surnaturel les peuples plus civilisés. Pour lui, le monde est travaillé de toute part par des agents surnaturels, *par des êtres personnels qui, agissant pour des motifs semblables à ceux qui le font agir lui-même, peuvent être touchés par des appels à la pitié, à l'espérance à la crainte » (p. 3.)*

Nous faudra-t-il donc renverser la proposition et soutenir — comme le fait M. Andrew Lang, dans son intéressant volume *The Making of Religion*, l'antériorité de la religion sur la magie ? Pas davantage, et les deux points de vue me semblent pouvoir se concilier dans une troisième hypothèse, si on veut bien généraliser une observation formulée par R. H. Codrington — et, du reste, reproduite dans l'ouvrage de M. Frazer. — M. Codrington expose que les Polynésiens donnent le nom de *mana* à un pouvoir invisible et en quelque sorte impersonnel, dans lequel ils voient « la cause de tous les phénomènes dépassant leur conception du cours régulier des choses[1]. » Ce pouvoir mystérieux appartient indistinctement, quoiqu'en des proportions diverses, aux hommes, aux âmes des morts, aux esprits, aux animaux, aux fétiches ou talismans, etc. Les sorciers sont simplement des hommes qui le possèdent à un degré supérieur. Tantôt l'individu met directement en mouvement son propre *mana* par des procédés magiques ; tantôt il s'adresse aux sorciers, pour que ceux-ci placent à sa disposition un *mana* plus puissant. Tantôt il s'adresse aux esprits pour qu'ils lui rendent le même service. — Là est la source à la fois de la magie et du culte, des sortilèges et des rites.

L'homme primitif attribue tous les mouvements qu'il observe dans la nature à la seule source d'activité dont il a conscience, pour l'avoir observée en lui-même : la volonté ; tel me semble le fait primordial. Les manifestations des forces naturelles sont à ses yeux l'œuvre d'êtres doués, comme lui, de spontanéité, de vie et de volonté. Ces êtres sont indifféremment des autres hommes, des animaux, les astres, l'eau courante, les arbres, Celui qui souffle, Celui qui fait pleuvoir, les âmes des morts, certains

1. R. H. Codrington. *The Melanesians*, pp. 191 et suiv.

agents invisibles, etc., etc. Tous possèdent, comme lui, le moyen d'agir sur la nature par la mise en œuvre de procédés réels ou fantaisistes. Pour obtenir un résultat déterminé, il a donc le choix entre trois voies : 1° Il peut agir lui-même directement et isolément par les procédés scientifiques ou magiques que lui suggèrent son expérience ou son imagination. 2° Il peut solliciter par des prières et des offrandes le concours des personnalités qui possèdent un pouvoir égal ou supérieur au sien, particulièrement les sorciers, les rois, les âmes ou les esprits. 3° Enfin il peut contraindre ces différentes personnalités à lui apporter l'aide de leur *mana*.

On voit que, étant donnée la personnification des forces de la nature, la conjuration et la propitiation s'en suivent au même titre, sans qu'il soit nécessaire de supposer l'antériorité logique de l'une ou de l'autre. Aussi, à la définition que M. Frazer donne de la religion, préfèrerais-je une conception plus large qui comprendrait à la fois la propitiation et la magie ; — par exemple : la façon dont l'homme réalise ses rapports avec les puissances surhumaines dont il croit dépendre. — Ce qu'il est exact d'ajouter, c'est que, dans le développement historique de la religion ainsi entendue, la part de la propitiation va en augmentant et celle de la magie en diminuant. Mais au début, la situation est bien ce que M. Frazer lui-même décrit en ces termes : « Dans les temps primitifs, les fonctions de prêtre et de sorcier étaient souvent réunies ou, pour parler plus correctement, n'étaient pas encore séparées. Pour obtenir ce qu'il désirait, l'homme implorait la bonne volonté des dieux et des esprits par la prière et le sacrifice, et, en même temps, il avait recours à des cérémonies et à des formules qui devaient produire le même résultat sans l'aide de dieu ni de diable. Bref, il accomplissait des rites à la fois religieux et magiques ; il disait, presque d'une seule haleine, des prières et des incantations, se moquant de l'inconséquence de sa conduite ou l'ignorant, et ne tenant qu'à obtenir ce qu'il voulait, par quelque moyen que ce fût. »

On ne saurait mieux dire, mais alors que devient la priorité de l'âge de la magie sur celui de la religion ? En réalité, la religion et la magie, on peut même y ajouter la science et la morale, ont commencé par former un mélange complexe de facteurs indis-

tincts et c'est seulement à la longue qu'elles se sont différenciées les unes des autres. Le volume que nous avons sous les yeux est une contribution à l'histoire de cette différenciation et sous ce rapport il ne mérite que des éloges, en ce qu'il montre, une fois de plus, que, dans le domaine de la religion comme dans les autres sphères de l'activité humaine, et on peut même dire de l'activité universelle, le rythme de l'évolution, suivant la formule de Spencer, procède de l'homogène à l'hétérogène par une différenciation croissante, suivie d'une intégration tendant à l'équilibre.

Après avoir montré que la réunion sur un même individu d'un titre royal et de devoirs sacerdotaux était fréquente dans l'Italie et la Grèce antiques, l'auteur établit que les rois étaient vénérés dans bien des cas, non seulement comme des prêtres, c'est-à-dire des intermédiaires entre les hommes et les dieux, mais encore comme de véritables divinités, capables de commander au cours de la nature. Le sauvage croit qu'il peut toujours modifier ce cours par certains procédés dont l'auteur nous donne une description abondante et judicieusement documentée ; — qu'il s'agisse de faire pleuvoir ou de ramener les beaux jours, d'éveiller ou de calmer le vent ; de faire lever le soleil ou croître la lune ; de guérir une maladie ou de faire périr un ennemi ; d'assurer une chasse abondante ou un accouchement facile. Les plus habiles, ou les plus réputés dans ces arts, tendent à devenir dieux incarnés ou dieux-rois. Des exemples puisés de la Nouvelle-Guinée à l'Irlande et de la Chine antique à l'Afrique contemporaine permettent à l'auteur de conclure que les pouvoirs divins et surnaturels exercés par les monarques des grands empires historiques ne dérivaient pas seulement de la vanité des rois ou de la flatterie de leurs courtisans ; c'était une survivance de l'apothéose des anciens rois sorciers.

Cependant la médaille avait son revers. Déjà alors on s'en prenait au gouvernement du temps qu'il fait, et, en apparence, avec de meilleures raisons. Aujourd'hui encore, d'après la loi chinoise, l'empereur est responsable de la sécheresse ; de nombreux édits où il se condamne lui-même à ce sujet sont publiés

par la vénérable *Gazette de Pékin*. Chez les peuples sauvages ou barbares, on n'y met pas tant de façons : quand on constate la mauvaise volonté ou l'impuissance du roi à produire les phénomènes désirés, on le destitue ou on le met à mort.

Lorsque les rois régissaient les forces de la nature, aussi bien que celles de la nation, leur vie et leur santé devenaient doublement précieuses. Sur eux reposait l'équilibre du monde. Ils devaient donc prendre les plus grandes précautions. Toute leur vie devait être minutieusement réglée dans les moindres détails. De là surtout les *tabous*, c'est-à-dire les prohibitions ayant pour but d'écarter de la personne royale ou plutôt de son âme, toute cause d'affaiblissement ou d'ensorcellement. Voici longtemps qu'on a reconnu la signification religieuse de cette singulière institution sur laquelle reposait chez les Polynésiens tout le système de gouvernement[1]. M. Frazer en montre clairement le but originaire qui est d'empêcher l'individu taboué de subir ou de communiquer des influences nocives.

Il y a là comme une préfiguration de la théorie microbienne, appliquée aux esprits. Tout être ou tout objet possédé par un ou plusieurs esprits ne peut entrer en contact avec des individus ou des objets non immunisés, sans que l'esprit n'envahisse aussitôt ce nouveau domaine et éventuellement n'y cause les plus graves désordres. Le roi a le droit de tabouer les individus qu'il veut soit entourer d'une protection spéciale, soit au contraire punir par certaines privations, voire confiner dans un isolement qui peut aller jusqu'à une véritable interdiction de l'eau et du feu. Il peut également tabouer les objets qu'il veut s'approprier ou faire vouer aux dieux. D'autre part, il devra s'abstenir de fréquenter les étrangers ; de se laisser approcher, quand il prend ses repas ; de se laisser voir, même par ses sujets, quand il quitte son palais ; à plus forte raison, de se laisser toucher ou de permettre qu'on utilise, dans un but magique, les restes de ses repas, les mèches de ses cheveux, les rognures de ses ongles, ses vêtements ou même son nom.

L'auteur fait remarquer que beaucoup de ces tabous royaux et

1. Léon Marillier. *Sur le caractère religieux du Tabou mélanésien*, dans le VII[e] volume des Mémoires publiés par la section religieuse de l'Ecole des Hautes Etudes. Paris 1896, p. 36.

sacerdotaux ressemblent à ceux qui sont imposés, un peu partout, aux gens qui ont versé le sang ou touché un mort, aux personnes en deuil, aux femmes pendant la menstruation et l'accouchement, aux jeunes gens lors de leur initiation, aux guerriers au retour d'une expédition, à ceux qui ont mangé de la chair humaine, etc. Il y a là un corollaire logique et naturel des notions que le non civilisé a été amené à concevoir sur la vie et la mort : « Le sauvage explique les phénomènes de la vie, comme tous ceux de la nature inanimée, en supposant qu'ils sont l'œuvre d'êtres vivants, cachés dans ou derrière eux. Un animal ne vit et ne se meut que parce qu'il en contient un plus petit qui se meut en lui. Un homme ne vit et ne se meut que parce qu'il contient un petit homme ou un petit animal qui lui donne la vie et le mouvement. L'animal qui vit dans l'animal, l'homme qui vit dans l'homme, c'est l'âme. De même que l'activité d'un être s'explique par la présence de son âme ; son repos, dans le sommeil ou la mort, s'explique par l'absence de cette âme ; absence temporaire pendant le sommeil ou la catalepsie, absence définitive dans la mort. »

Il est certain que chez les peuples primitifs l'âme est le plus souvent représentée sous la forme d'un *double* semi-matériel, réduction pâle et vague de l'individu[1]. Mais M. Frazer ne se méprend-il pas, quand il attribue cette conception à des spéculations sur la cause de la vie, en faisant abstraction des conclusions déduites des visions du sommeil ? Si le sauvage conçoit l'idée d'une âme, n'est-ce point parce qu'à son réveil, il a conscience d'avoir couru toute espèce d'aventures, pendant que son corps endormi restait sur place ? S'il se figure l'âme comme un *double*, n'est-ce point parce que la personnalité de ses proches, de ses voisins, de ses ennemis, des êtres et des choses en général, lui apparaît sous cette forme au cours de ses rêves ? Or, M. Frazer ne fait pas même allusion à la part des rêves dans la constitution de la psychologie rudimentaire.

Ce point réservé, je n'en suis pas moins d'accord avec lui pour admettre qu'une fois l'existence du double conçue par les hommes primitifs, ceux-ci ont dû regarder l'activité des êtres

1. C'est le cas de rappeler la jolie définition que donnait de son âme Marc-Aurèle mourant : *animula blandula vagula hospes comesque corporis*.

vivants comme causée par la présence intérieure du double ; le sommeil ou la catalepsie par son absence temporaire, la mort par son départ définitif. De nombreux tabous sont donc des procédés inventés pour empêcher l'âme de quitter le corps ou pour la faire revenir, si elle s'est absentée.

A la notion du double se rattache l'idée que l'âme est représentée par l'ombre ou l'image du corps. D'autres fois elle est figurée sous les traits d'un animal, voire d'un oiseau, toujours prêt à s'envoler. Toutefois le principal danger consiste dans les tentatives des sorciers ou des esprits pour capturer et peut-être détruire l'âme. Certains procédés magiques peuvent faire passer l'âme dans un autre corps ou même dans un objet quelconque. Un des plus répandus consiste à s'emparer de l'ombre ; à la rigueur le portrait suffit, ou même le nom que porte le patient et qu'il a, par conséquent, intérêt à cacher soigneusement. — La description de ces sortilèges figure tout au long dans le volume, comme aussi celle des moyens employés pour parer au danger.

Les deux volumes suivants continueront l'examen des rites populaires et des croyances primitives concernant : 1° les meurtres rituels ; 2° les cultes agraires et sylvestres. — Une mort prématurée n'a pas laissée à R. Stiebel le temps d'achever son œuvre. Celle-ci n'en parviendra pas moins à ses fins, grâce à M. J. Toutain qui a repris le *Rameau d'Or* d'une main autorisée, pour compléter la traduction du second volume et entreprendre celle du troisième. Nous espérons que, mis ainsi à la portée du public français, le *Golden Bough* obtiendra à nouveau le succès qui l'a accueilli en Angleterre ; car l'on ne pourrait imaginer un ouvrage qui expose d'une façon plus nette et plus suggestive les vues et les procédés de l'école ethnologico-folkloriste engendrée par les beaux travaux des Tylor et des Mannhardt.

XXIII

L'INTERVENTION DES ASTRES DANS LA DESTINÉE DES MORTS[1]

I

Les coïncidences qui se rencontrent dans le folklore de peuples vivant loin les uns des autres et parlant des langues différentes peuvent s'expliquer tantôt par la communauté des origines ethniques, tantôt par un emprunt d'une population à l'autre, tantôt par une certaine identité de raisonnement mythique. Un exemple fort intéressant à étudier de ces parallélismes nous est fourni par ces deux légendes recueillies, la première chez les Hottentots par M. Gustave Fritsch, la seconde chez les Fidjens par MM. Williams et Clavert :

I. La lune envoya ce message aux hommes : « De même que je meurs et revis, vous mourrez et vous revivrez. » Mais le lièvre déroba et altéra ce message, pour dire aux hommes : « De même que je meurs sans renaître, vous mourrez et ne renaîtrez point. » Sur quoi la lune furieuse fendit le museau du lièvre et celui-ci, à son tour, sauta au visage de la lune, où il fit avec ses griffes les taches qu'on y observe encore aujourd'hui[2].

1. *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*, t. XI, 1892-1895.
2. G. Fritsch, *Die Eingeborenen Süd-Africas*. Breslau, 1872, p. 354. — Cette légende se retrouve avec quelques variantes chez les Cafres : cp. A. Réville. *Religions des peuples non civilisés*, Paris, 1883, t. II, pp. 129 ss., et E. B. Tylor, *Civilisation primitive*, trad. franç., t. I, p. 407. Suivant Kolbe, *Cape of Good Hope*, p. 1205, cité par Lubbock, *L'homme préhistorique*, t. I. p. 191, chez les Hottentots, la chair du lièvre est défendue aux hommes et permise aux femmes. Y aurait-il un rapport entre cet usage et la légende ?

II. Ra Vula (la lune) désirait qu'il en fût de l'homme comme pour elle-même, c'est-à-dire qu'il disparût quelque temps pour revenir à la vie. Mais Ra Kalavo (le rat) s'y opposa et dit : « Que l'homme meurt comme meurent les rats. » Et il l'emporta[1].

M. Edw. B. Tylor, après avoir rapproché ces deux légendes, reconnaît que leur présence simultanée sur des côtés opposés du globe ne peut être due à une transmission effectuée dans des temps rapprochés de nous, mais il semble admettre que les deux récits ont dû avoir la même source dans un lointain passé[2].

Au contraire, M. Peschel et M. Lang[3] estiment que cette coïncidence peut uniquement s'expliquer par l'unité de l'esprit humain.

Je ferai observer tout d'abord que des légendes analogues se rencontrent encore sur d'autres points du globe.

Voici comment, d'après M. Stephen Powers, les Nishinams de la Californie expliquent leur coutume d'incinérer les morts :

III. La lune et le coyote travaillèrent ensemble pour créer tout ce qui existe. En faisant les hommes et les femmes, la lune désirait que leurs âmes revinssent sur terre, comme elle le fait elle-même, quand elle meurt. Mais le coyote était mal disposé et dit qu'il n'en serait pas ainsi ; que les amis du mort auraient à brûler son cadavre et à célébrer une fête de deuil à l'anniversaire de son décès. L'avis du coyote, prévalut. Quand donc, sur ces entrefaites, un daim mourut, le corps fut brûlé et ses amis firent grand deuil. Mais la lune créa le serpent à sonnettes qui mordit le fils du coyote et le fit mourir. Le coyote, d'abord, refusa de brûler son propre fils. Mais alors la lune lui dit : « Ceci est ta loi ; tu as voulu qu'il en soit ainsi, et maintenant ton fils sera brûlé comme les autres. » Ainsi fut fait, et, au bout de l'an, le coyote célébra le deuil. De la sorte, la loi s'appliqua au coyote, et, comme il avait pouvoir sur les hommes, elle prévalut également dans l'espèce humaine[4].

Il me semble impossible de songer à expliquer la présence d'une même tradition chez des races aussi différentes que les Cafres, les

1. Williams and Calvert, *Fidji and the Fidjians*. London, 1870, t. I, p. 205.
2. *Civilisation primitive*, t. I, p. 408.
3. Peschel, *Völkerkunde*. Leipzig, 1874, pp. 494-495, cité par A. Lang, *Mythologie*, trad. Parmentier. Paris, 1888, p. 204, note.
4. *Mortuary Customs of the North American Indians*, dans *Annual Report of the Bureau of Ethnology*. Smithsonian Institute. Washington, 1881, t. I, p. 144.

Hottentots, les Fidjiens et les Californiens, par un contact entre les ancêtres de ces peuplades. La migration des fables, quelque importance qu'on lui accorde, ne me paraît pas fournir une solution plus plausible du problème. En effet, on s'expliquerait à la rigueur qu'un mythe ait pu émigrer, avec les courants océaniques, des îles Fidji aux rivages de la Californie, mais il serait étrange que la transmission se fût bornée à un récit isolé, et, en tout cas, on ne peut admettre que, dans la direction opposée, il serait parvenu jusque dans l'Afrique australe, à travers l'Australie, les îles du Pacifique et Madagascar, sans laisser en route, dans les traditions locales, les *témoins* de son passage. Nous sommes donc forcés de conclure, *primâ facie*, à une simple rencontre de l'esprit humain, et j'ajouterai qu'il ne me semble pas difficile de reconstituer les procédés psychologiques dont ce mythe est partout le produit naturel.

L'homme aura sans doute commencé par croire que le soleil et la lune, ou plutôt les soleils et les lunes, étaient mortels comme lui-même et comme tous les êtres vivants en général. En Australie, les indigènes de Victoria s'imaginent encore que la lune meurt tous les mois[1], et si nous nous bornons, dans nos propres langues, à parler de nouvelles lunes, en témoignage de l'époque où nos ancêtres croyaient qu'il y en avait d'anciennes, les Mandingues de l'Afrique s'imaginent bel et bien que chaque mois apparaît une lune nouvellement créée[2]. A une autre extrémité de l'Afrique, le roi de Caragoué demandait au voyageur Speke si c'était le même soleil qui revenait chaque matin ou si un nouvel astre naissait à chaque aurore[3]. Là où nous évoquons, par notre terme de Noël, le souvenir du temps où l'on prenait à la lettre le *Dies Natalis Invicti Solis*, les Bechuanas de l'Afrique méridionale ne disent pas que le soleil se couche, mais qu'il meurt[4]. En latin le verbe *occidere* s'applique également à l'homme qui meurt et au soleil qui se couche.

Cependant, à la longue, les hommes se sont persuadé que c'était

1. Smyth, *Aborigines of Victoria*. Melbourne, 1878, t. I, p. 431.
2. Mungo Park, *Voyage en Afrique*. Paris, an VIII, t. II, p. 22.
3. J.-H. Speke, *Les Sources du Nil*. Paris, 1864, p. 206.
4. Max Muller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. Perrot. Paris, 1873, p. 188.

bien le même astre qui reparaissait. Il fallait donc qu'il eût reçu une vie nouvelle et, dès ce moment, ils devaient en venir à établir une sorte d'opposition entre le sort de l'astre, qui mourait pour renaître, et leur propre destinée, qui les condamnait à périr sans retour, comme tous les animaux. A la vérité, ils étaient bien convaincus qu'aucun être vivant ne meurt tout entier; que la personnalité survit; mais ce devait être sous la forme pâle, vague, éthérée des fantômes qui hantent les rêves, et, dût même cette existence posthume se passer dans un autre monde, ils estimaient avec Achille que la moindre place sur cette terre est encore préférable à un trône dans l'Hadès.

Ils pouvaient alors, espérant contre toute espérance, se livrer en l'honneur de la nouvelle lune, comme certaines peuplades de l'Afrique occidentale, à des danses symboliques où l'on imite les mouvements de l'astre, en ajoutant : « Puisse ma vie être renouvelée comme la tienne vient de l'être[1]. » Ou bien ils pouvaient se demander, dans un premier éveil de la curiosité scientifique : « Pourquoi, au lieu de renaître, comme la lune sous son ancienne forme, l'homme doit-il, après la mort, perdre définitivement son corps et passer à l'état d'esprit, comme les animaux? »

Le mythe dont je viens d'exposer les différentes versions aura été une première réponse : « Parce qu'un animal jaloux l'a voulu ainsi à l'origine et que sa volonté a prévalu sur celle de la lune. »

Voici, du reste, un quatrième récit, recueilli par le lieutenant Le Marinel, chez les Bachilangés du Congo.

Il diffère suffisamment des précédents pour qu'on ne puisse songer ici à un emprunt, et néanmoins il renferme les éléments qui le font rentrer dans mon explication générale.

IV. Dieu dit un jour au Soleil : « Voici une calebasse de malafou que tu porteras là-bas, et il désigna du doigt l'occident; je te donne un jour pour faire le voyage; mais, si tu veux que je te rende immortel, ne touche pas au breuvage que je te confie. » Il tint à peu près le même langage à la lune, en lui donnant toutefois un peu plus de temps. Le Soleil et la Lune obéirent exactement aux ordres de Dieu.

1. Merolla, *Congo*, dans Tylor, *Civilisation primitive*, t. II. p. 389. — Voyez encore un exemple pour l'Afrique orientale dans J. Becker, *La vie en Afrique*, t. II, p. 238.

L'homme ambitieux pria Dieu de lui permettre de tenter le voyage. Et Dieu le lui permit. » Et l'homme quitta l'orient de bon matin. Et son chien excita un esprit malin contre son maître. Et l'homme vida la calebasse avant d'arriver à l'occident.

Alors le firmament devint plus noir que la peau d'un esclave. Et Dieu gronda l'homme et lui dit : « Tu ne vivras jamais longtemps; mais le Soleil et la Lune ne mourront jamais. » Et le chien fut chassé du pays des Bachilangés. Et les Bachilangés ne boivent plus jamais de malafou[1].

On peut encore rapprocher des légendes précédentes, deux mythes recueillis, l'un au siècle dernier, chez les indigènes des Carolines, par le P. Cantova, le second, dans la Nouvelle-Zélande, par sir George Grey :

V. Dans les commencements on ne connaissait point la mort; les hommes quittaient la vie le dernier jour du déclin de la lune, et, dès qu'elle commençait à reparaître sur l'horizon, ils ressuscitaient, comme s'ils se fussent réveillés d'un sommeil paisible. Mais Erigiregers, esprit qui était mal intentionné pour le genre humain et qui se faisait un supplice du bonheur des hommes, leur procura un genre de mort contre lequel il n'y avait plus de ressources; de sorte que les gens morts une fois le furent pour toujours[2].

VI. Le Dieu solaire Maui, voulant échapper à la mort, pénétra dans la bouche entr'ouverte de son aïeul, Hine-nui-te-po, « la grande femme-nuit qui répand une lumière si lugubre où l'horizon rencontre le ciel. » S'il avait réussi à traverser le corps de la vieille, les hommes également seraient devenus immortels. Mais comme il se trouvait entre les mâchoires, un des petits oiseaux qui l'avait suivi ne put retenir un chant de joie, si bien que l'aïeule réveillée ferma la bouche et broya Maui entre les dents[3].

Dans la première de ces légendes, ce n'est pas un animal, mais un mauvais esprit, dont on ne nous dit pas la forme, qui contrecarre l'assimilation de l'homme à la lune. Dans la seconde, c'est

1. Voy. Du Fief, *La station du Loualabourg*, dans les *Bulletins de la Société royale belge de géographie*. Onzième année. Bruxelles, 1887, pp. 98-99.
2. Dans de Brosses, *Histoire des Navigations aux terres australes*. Paris, 1756, t. II, p. 480.
3. Sir George Grey, *Polynesian Mythology*, cité par Tylor, *Civilisation primitive*, t. I, pp. 384-385.

bien un oiseau qui empêche le soleil d'assurer l'immortalité aux hommes; mais il le fait par inadvertance et non par mauvaise intention.

Si l'on recherche ailleurs les deux éléments mythiques dont la combinaison caractérise les légendes que je viens de signaler, —l'un qui attribue aux animaux l'introduction de la mort dans l'humanité, — l'autre qui associe la destinée de l'homme à celle des corps célestes, on les rencontre, à l'état isolé, dans bien d'autres pays et sous bien d'autres formes encore. Sans insister sur le serpent de la Genèse, il est curieux de retrouver une influence analogue attribuée au serpent sur la destinée future de l'homme parmi les aborigènes de l'Inde méridionale :

VII. Dieu avait fait le monde, et il était occupé à modeler les hommes avec un peu de boue, quand il s'endormit; un serpent avala alors les figurines encore inanimés; c'est pourquoi l'homme est exposé aux morsures du serpent qui donne la mort[1].

Je n'insisterai pas sur les mythes qui mettent aux prises les dieux de la lumière avec les esprits des ténèbres, les premiers représentés sous leur forme naturelle de corps célestes ou sous la physionomie anthropomorphique des êtres qui président à ces corps; les seconds figurés sous des traits d'animaux ou de monstres. Il y a, dans l'iconographie de tous les peuples, une tendance à symboliser l'enfer, le séjour ténébreux des âmes, par un monstre à la gueule entr'ouverte; or, ces monstres voraces servent également à représenter les adversaires du soleil ou de la lune, dans les mythes se rapportant à l'explication des éclipses, de la nuit, de l'hiver, etc. — Je me bornerai à rappeler les combats d'Horus contre Set représenté par un crocodile et d'Indra ou d'Agni contre le serpent Vritra, parce qu'ils ont trait directement ou indirectement à la fixation de la destinée humaine. Que Agni représente l'éclat du feu ou du soleil, l'enjeu de la lutte, ce n'est pas seulement la délivrance de la lumière retenue captive par le dragon des nuages, c'est encore la possession du soma ou amrita, l'eau céleste qui doit assurer aux hommes comme aux dieux l'im-

1. Lewin, *Wild races of South-Eastern India*, cité par Andrew Lang, *Mythologie*, p. 205.

mortalité dans le monde supérieur[1]. Quant au groupe bien connu d'Horus, le jeune dieu solaire perçant de sa lance le meurtrier de son père Osiris, où nous retrouvons les antécédents des représentations figurées de saint Georges et de saint Michel tuant le dragon[2], quelque signification que le mythe auquel il se rapporte ait primitivement reçue chez les Egyptiens, il fut employé de bonne heure à symboliser la victoire, non seulement du soleil sur les ténèbres, mais encore de la vie sur la mort[3].

II

Il est facile de s'expliquer comment le cours des astres est arrivé, sinon à suggérer la notion d'une survivance personnelle, du moins à favoriser l'idée d'une renaissance et à préciser la conception d'un monde futur.

Le soleil, la lune, les planètes, les constellations disparaissent périodiquement du firmament. Où vont-ils? — C'est la question que se pose le poète védique : « Où est maintenant le soleil? Sur quel monde s'étendent ses rayons? » Tous ces astres paraissent s'enfoncer sous terre pour reparaître au matin sur un autre point de l'horizon. Qu'y a-t-il donc sous terre? Apparemment un autre monde où ils vont se retremper en vue d'une carrière nouvelle. C'est ainsi qu'au dire des Néo-Zélandais le soleil descend chaque nuit dans une caverne où il reprend ses forces en se baignant dans le *Wai Ora Tane*, « l'eau de la vie, » afin de revenir à l'aube éclairer les hommes[4], et nos « fontaines de Jouvence » n'ont peut-être d'autre origine qu'une explication analogue du rajeunissement solaire. Tout au moins admettait-on, avec certaines peuplades de

1. Abel Bergaigne, *La Religion védique*, t. I, p. 189 ss.
2. Clermont Ganneau, *Horus et Saint-Georges*, dans la *Revue archéologique*, t. XXX, p. 196 ss.
3. L'idée de mettre l'apparition et la disparition des corps célestes en rapport avec les notions de vie et de mort, de croissance et de déclin, est si naturelle qu'on l'étend à tout ce qui, dans la nature, semble doué de vie et d'activité, — témoin les préjugés populaires qu'il faut semer de façon à faire lever la plante avec la nouvelle lune; qu'il faut faire couver les poules à la nouvelle lune; qu'on doit se couper les cheveux aux changements de lune; qu'on doit déraciner les arbres au déclin de la lune et même l'après-midi, etc.
4. Edw. B. Tylor, *Civilisation primitive*, t. I, p. 385.

la Californie dont M. Tylor nous expose la mythologie compliquée, que le soleil traversait par un long couloir l'intérieur de la terre[1]. Cependant l'homme également descend sous terre, soit qu'il repose dans la tombe, soit qu'on se figure, par une généralisation des tombeaux, l'ensemble des âmes confiné dans une vaste caverne, comme le Sheol des Hébreux, l'Arali des Chaldéens, l'Hadès des Grecs, etc.

Ainsi l'on s'est trouvé conduit à un double ordre de réflexions :

1° L'homme et le soleil partagent la même destinée, en ce que tous deux, à la fin de leur carrière, se rendent dans un monde souterrain, inférieur, aux *enfers*. Puisque l'entrée de ce monde est à l'ouest, s'il faut en juger par le point de l'horizon où s'enfonce le soleil, c'est par là aussi que les âmes y trouveront accès. L'astre qui leur en montre le chemin leur y servira de guide.

De là le rôle de psychopompe si fréquemment attribué au dieu solaire.

Dans certains villages de la Valachie, les enterrements ne se font jamais dans la matinée, parce que, dit-on, il sera plus facile à la pauvre âme de suivre le soleil vers le lieu du repos, quand il descendra vers l'Occident[2]. C'est dans la même préoccupation que les Comanches des Etats-Unis enterrent les morts à l'ouest de leurs campements[3], et que les Egyptiens construisaient invariablement leurs cimetières à l'ouest de la vallée du Nil. Nous savons, par les inscriptions hiéroglyphiques jointes aux représentations des funérailles, qu'en Egypte les parents criaient en escortant le cadavre : « A l'Occident, à l'Occident ! » Bien plus, tous les morts étaient appelés des Osiris, c'est-à-dire des soleils couchés ; ils étaient censés, eux aussi, s'enfoncer, le soir des funérailles, en compagnie du soleil couchant, dans la fente à l'ouest d'Abydos, par où le soleil gagnait son royaume souterrain[4]. C'était également l'idée des Virginiens que les âmes des morts s'engloutissaient, avec le soleil, dans un puits situé à l'ouest de leur pays. Chez les Hindous, Yama, le premier mort et par suite le premier ancêtre, celui qui le pre-

1. Tylor, *Ibidem*.
2. Frazer, *On burial Customs*, dans le *Journal of the Anthropological Institute*. Londres, 1886, t. XV, p. 74.
3. *Report of the Bureau of Ethnology*, t. I, p. 100.
4. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 53.

mier « a franchi les grandes montagnes, frayant le chemin aux multitudes » (*Rig Veda*, X, 14), n'est autre, suivant M. Max Müller, que le soleil couché ou nocturne[1].

Si le soleil défunt est souvent regardé comme le roi du pays souterrain où il s'enfonce avec les morts, la lune sous l'horizon en sera naturellement la souveraine. Allatu, la lune obscure, règne dans l'Arali des Chaldéens, le pays d'où il n'y a plus de retour, comme Hécate dans l'Hadès des Grecs.

Parfois, pour rendre l'assimilation plus complète, c'est dans l'astre même qu'on logera les âmes des défunts. Les Guayacourous de l'Amérique méridionale et les insulaires des îles Tokelau en Polynésie assignent la lune comme séjour posthume à leurs chefs et à leurs sorciers[2]. Les Egyptiens plaçaient leurs Elus dans le soleil, et pour les poètes de l'Inde védique c'était aussi une des demeures des ancêtres[3] : « Vois, dit un hymne (*Rig Veda*, I, 109, 7), ces rayons de soleil auxquels sont réunis nos pères. » D'après une tradition reproduite par Plutarque, le corps du défunt allait à la terre, son intelligence (νοῦς) au soleil, son âme (ψυχή) à la lune, où elle se purifiait de ses dernières souillures[4].

2° Les corps célestes ne meurent que pour revivre. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de l'homme qui a identifié sa destinée avec celle de ses prototypes célestes? Pourquoi les âmes qui ont suivi le soleil dans sa course souterraine ne continueraient-elles pas à le suivre dans sa carrière renouvelée, quand il reparaît à la lumière? Si, dans la mythologie germanique, le bûcher de Baldur n'est que l'antichambre de Hel, chez les Grecs le bûcher d'Hercule devient le symbole de l'apothéose réservée aux âmes des héros et des justes. Du reste, Baldur, à moins que la tradition du *ragnarökkr* ne soit une interpolation chrétienne, doit sortir du monde infernal après le crépusule des dieux, pour régner, avec son frère Holder, sur la nature et l'humanité régénérées.

Les descentes aux enfers, dont on retrouve les traces dans tant de mythologies, peuvent se rapporter au passage du soleil dans les

1. *Anthropological Religion* (Gifford Lecture de 1890, Londres, 1892), pp. 297-298.
2. TYLOR, *Civilisation primitive*, t. II, p. 90.
3. A. BERGAIGNE, *La Religion védique*, t. I, p. 82.
4. PLUTARQUE, *De la figure dans la lune*, XXXVIII, 3.

signes inférieurs du zodiaque ou à son rôle dans les changements de saison, aussi bien qu'à son engloutissement quotidien dans le sein de la terre ou de la nuit; mais les applications que l'homme en fait à son propre avenir restent néanmoins les mêmes. Quelle que soit la signification des mythes d'Attis et d'Adonis, la mort ou la mutilation du lieu solaire, suivie de sa résurrection glorieuse, devenaient, ici encore, un garant de la destinée humaine, surtout si, comme le rapporte M. Tiele, les Phéniciens célébraient des fêtes d'Adonis à la mémoire des jeunes gens remarquables par leurs talents, par leur vertu ou simplement objets d'une tendre affection[1]. En tout cas, les fêtes d'Adonis avaient incontestablement cette signification eschatologique chez les Grecs, comme du reste tous les mystères du paganisme classique.

Un pas de plus, et l'astre lui-même deviendra le dispensateur de l'immortalité, « celui qui tient les chemins de la vie, » comme disent les Peaux-Rouges Zunis[2].

Dans l'Inde, les chantres védiques, pour obtenir la vie éternelle invoquaient Soma, la personnification de l'eau d'immortalité : « Là où est la clarté éternelle, là où est déposée la lumière, dans le monde indestructible et impérissable, ô toi qui te clarifies, rends-moi immortel ! » (*Rig Veda*, X, 113). Or, Soma nous apparaît plus tard identifié avec la lune, et, s'il m'est permis d'ajouter une hypothèse à toutes celles qu'on a produites pour expliquer cette singulière assimilation, je me demanderai s'il ne faut pas en chercher la source dans la présence de quelque tradition populaire attribuant à l'astre des nuits une influence analogue sur la renaissance ou la survivance des hommes. D'autres hymnes, d'ailleurs prêtent le même rôle à Agni, qui représente tour à tour le feu et le soleil; à Yama, dont j'ai rappelé plus haut le double caractère; à Pushan, dont nul ne conteste la nature solaire : « Puisse Pushan t'emporter d'ici, lui, le prévoyant berger qui jamais ne perdit un animal; puisse-t-il te délivrer aux mains des pitris, comme Agni aux mains des devas! — Pushan connaît tous ces lieux; puisse-t-il nous conduire par la route la plus sûre! Puisse-t-il, en son

1. C.-P. Tiele, *Histoire comparée des religions de l'Egypte et des anciens peuples sémitiques*. Paris, 1882, p. 290.
2. « The Holder of the paths of Life. » Frank Cushing, *Zuni Fetiches*, dans *Report of the Bureau of Ethnology*. Smithsonian Institute, t. II, p. 13.

savoir, prendre les devants sans hésiter, lui, le distributeur de bénédictions, le sage, le vaillant héros! — Pushan naquit à l'extrémité des routes, à l'extrémité du ciel, à l'extrémité de la terre, lui, le sage qui circule entre les deux séjours meilleurs » (*Rig Veda*, X, 17, 3-6). Ainsi s'exprime un des hymnes liturgiques que récitaient les brahmanes pendant que le bûcher dévorait le corps de leurs proches[1].

III

Dans presque toutes les traditions que j'ai mises en parallèle au commencement de cette étude, c'est la lune, non le soleil, qui veut assurer la vie future de l'homme. Or, ces légendes proviennent de peuples qui se trouvent dans un état de culture sinon primitif, du moins fruste, rudimentaire, en tout cas fort arriéré; et ceci tendrait à confirmer l'opinion des savants qui, s'appuyant sur certaines données mythologiques et même linguistiques, attribuent à la lune la prééminence sur le soleil dans les spéculations des peuples placés au bas de l'échelle. A mesure que se développe l'imagination mythique, on voit le soleil à son tour devenir l'être actif, mâle, divin par excellence, le régulateur de la nature, le garant et le maître de l'immortalité. Tel du moins il nous apparaît dans les principaux cultes polythéistes de l'ancien et du nouveau monde.

Après avoir, en tant qu'Orisis, jugé les morts dans l'Amenti, c'est lui qui, en tant qu'Horus, accueille les justifiés dans sa barque, « la bonne barque des millions d'années[2]. » Devenu Mithra, des monuments figurés nous le montrent faisant monter sur son char auréolé le néophyte peut-être parvenu à ce suprême degré d'initiation qui se nomme la mort[3]. Chez les Aztèques, des traditions nous le décrivent admettant à escorter sa litière, au milieu des chants et des danses, les guerriers tombés sur les champs de bataille, les femmes mortes en couches, les captifs immolés en

1. Max Muller, *Anthropological Religion*, p. 251.
2. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 280.
3. Voyez dans l'atlas de Lajard relatif au culte de Mithra : pl. XC, XCII, XCIII[2], XCV. Dans un bas-relief que reproduit cette dernière planche, Hermès psychopompe vole au-dessus du char, étendant le bras comme pour indiquer la direction.

son honneur. Dans l'ancien Pérou, on nous le fait voir appelant à sa cour, dans son palais lumineux, les Incas qui étaient à la fois ses descendants et ses représentants sur terre[1].

Lorsque, à un degré plus avancé encore de l'évolution religieuse, les corps célestes ne sont plus regardés que comme les créatures ou les serviteurs d'un Etre suprême, ce sera naturellement sur ce dernier qu'on reportera le pouvoir de distribuer la vie et la mort. Si les astres continuent à exercer quelque influence sur la fixation de nos destinées, ce ne sera plus que dans les fictions de l'astrologie et dans les traditions populaires. D'autre part, les progrès du scepticisme tendent inconsciemment à ramener, chez l'homme vieilli et désenchanté, l'état d'âme propre aux sociétés primitives, où l'on cherche dans le cours des astres un contraste plutôt qu'une espérance, et alors, le poète de s'écrier :

Soles occidere, et redire possunt :
Nobis, cum semel occidit brevis lux,
Nox est perpetua una dormienda[2].

1. A. Réville, *Religions du Mexique et du Pérou*. Paris, 1885, pp. 190 et 373.
2. Catulle, V, 4-6. « Les soleils peuvent tomber et revenir. Nous, une fois que s'éteint notre jour si bref, nous devons dormir une nuit perpétuelle. »

XXIV

LA RELIGION DES ANIMAUX[1]

Naguère, quand on voulait combattre la doctrine d'une religion naturelle, innée chez l'homme et en quelque sorte caractéristique du genre humain, on ne manquait pas d'alléguer que nombre de peuplades étaient dépourvues de toute idée religieuse. Aujourd'hui que des observations plus exactes ou plus complètes semblent avoir définitivement écarté cet argument, il n'est pas rare d'entendre affirmer la thèse tout opposée : le sentiment religieux, dépassant les limites, de l'espèce humaine, pourrait bien se rencontrer même chez l'animal. Jusqu'ici, toutefois, la question n'a guère été agitée d'une façon sérieuse ; il semble même que les maîtres du transformisme l'aient jugée quelque peu oiseuse. Voici qu'un nouveau champion entre en scène, prétendant non seulement découvrir chez les êtres inférieurs les facteurs de la religiosité humaine, mais encore éclairer la genèse de cette religiosité par les analogies de la vie animale[2].

De pareilles recherches ne peuvent rencontrer *a priori* une fin de non-recevoir chez ceux qui admettent sans restriction le principe de continuité dans le développement de la nature. Une fois admis que les origines de la religion ont dû être fort humbles, comme celles de la morale, de l'art, du langage, des institutions sociales, etc., il n'y a point de raison péremptoire pour ne pas en chercher le commencement chez les animaux supérieurs, aussi bien que chez l'homme primitif, si seulement on leur accorde la pleine conscience de leur personnalité, ainsi que la faculté de

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVI, 1887, p. 363 sq.
2. *Histoire naturelle de la Croyance*. — Première partie : *L'Animal*, par Van Ende, 1 vol. in-8, Paris, Alcan, 1887.

projeter cette personnalité au dehors. Toute la question est de savoir si les faits justifient ici les conclusions de M. Van Ende. Il ne faut pas oublier que l'histoire naturelle est un peu comme la Bible : en sachant s'y prendre, on est toujours sûr d'y trouver ce qu'on cherche.

L'auteur s'efforce d'établir que, même au bas de l'échelle, les animaux possèdent la notion de l'être : ils envisagent comme *être* tout ce qui les impressionne par un caractère de mobilité. Mais, s'ils connaissent la force active renfermée dans les êtres, c'est surtout parce qu'ils en ressentent les effets, et des effets généralement préjudiciables. De là un penchant instinctif à éviter tout ce qui est vivant ; le trait qui domine dans les relations de la nature vivante, c'est un sentiment de méfiance et même de terreur réciproque. Mais lorsque l'être, considéré comme source de danger, n'est qu'imparfaitement connu, lorsqu'il n'est perçu que par certains de ses attributs ou qu'il semble seulement se révéler par les traces de son action, la terreur s'augmente du poids de l'incertitude et crée, à côté de l'impulsion à fuir le danger, le besoin de s'en rendre compte, en remontant jusqu'à l'être même qui en est la source. De là, vis-à-vis des êtres réels ou imaginaires, une double impression de défiance et de curiosité, qui peut atteindre d'une part à l'affolement, de l'autre à la fascination, et qui se retrouve, chez l'homme, dans toutes les manifestations de la religiosité.

Ces sentiments se font jour surtout dans les rapports de l'animal avec les grands prédateurs, avec l'homme et même avec les principaux phénomènes de la nature, regardés, par suite d'une fausse analogie, soit comme des êtres vivants, soit comme les manifestations d'êtres inconnus. Tels sont l'eau courante, le feu, les troubles atmosphériques, les éruptions des volcans, les tremblements de terre, où l'animal croit découvrir l'action d'êtres bien supérieurs à tous ceux qu'il connaît. Les corps célestes lui produisent par eux-mêmes une impression analogue. Ainsi la lune, par son caractère mystérieux, exerce une action dépressive sur l'imagination des animaux ; témoins les chiens, loups et chacals qui hurlent et aboient « contre » la lune. Tout autre est l'effet du soleil, qui est sans doute une force redoutable dans la mesure où elle reste mystérieuse, mais qui se fait surtout sentir à l'animal

par des conséquences bienfaisantes, produisant chez lui « un élan d'humble gratitude. »

L'auteur ne va pas jusqu'à rééditer la vieille tradition de l'éléphant qui s'agenouillerait pour adresser ses hommages au soleil levant; toutefois, il invoque les « concerts » que font entendre, au lever et au coucher de l'astre, non seulement les oiseaux, mais encore les singes, tantôt se réunissant pour troubler la forêt de leurs hurlements, tantôt battant la caisse avec des bâtons sur des arbres creux. Il ne semble même pas éloigné de découvrir dans ces manifestations des actes propitiatoires; comme aussi lorsqu'il voit la mouette jeter un morceau de bois par terre avant d'entamer un combat avec l'une de ses compagnes ou certains oiseaux se construire un second nid qui restera vide à côté de celui où ils nicheront.

M. Van Ende, ayant constaté chez les sauvages deux autres facteurs encore de sentiments religieux : la notion de la chance et celle de la mort, recherche jusqu'à quel point on peut les retrouver chez les animaux. La notion de la chance, fait-il observer avec raison, est distincte de l'idée de causalité, en même temps que de l'idée de personnification; elle n'arrive à prendre une couleur religieuse que si l'on attribue aux phénomènes fatidiques une sorte de vertu efficiente, soit qu'on considère cette vertu comme leur étant propre, soit qu'on la regarde comme émanée, par leur intermédiaire, d'une puissance supérieure; autrement cette notion n'est qu'une manifestation de la loi générale en vertu de laquelle l'incapacité de saisir les causes déterminantes des phénomènes pousse l'homme à fonder ses prévisions et à régler sa conduite sur des coïncidences antérieures. Conçue dans ce dernier sens, la notion de la chance existe certainement chez l'animal où nous voyons, beaucoup plus que chez l'homme, les associations fortuites dominer la conscience. Mais la notion de la chance, dans sa phase la plus développée, là où elle aboutit au fétichisme, se constate-t-elle aussi chez l'animal? M. Van Ende cite de nombreux exemples pour établir que les animaux regardent parfois les êtres et les objets personnifiés comme favorables ou néfastes en eux-mêmes; quand, par exemple, l'éléphant ou le rhinocéros se ruent sans raison sur certains arbres; quand les vautours et les corbeaux laissent tomber sur une pierre, toujours

la même, les proies dont ils veulent briser la carapace, ou encore quand des animaux témoignent d'une attraction inexplicable pour certains objets d'une couleur ou d'un éclat inaccoutumé. « Le renard bleu, ajoute gravement l'auteur, arrose les outils humains qu'il a dérobés ; il serait assez difficile de dire si cet acte, présente ici un caractère propitiatoire ou s'il est seulement l'expression du dédain de l'animal pour des instruments dont il n'a pas su se servir, dédain analogue à celui qui pousse le sauvage à jeter les fétiches reconnus inefficaces. »

La notion de la mort, même conçue d'une façon abstraite, comme cessation des fonctions vitales et anéantissement de l'être vivant, existerait chez les animaux — toujours d'après l'auteur —, s'il faut en juger par les suicides qu'on a observés chez eux, ainsi que par les simulations de mort apparente auxquelles on voit recourir même des insectes pour dérouter un assaillant. Darwin, en traitant de l'indifférence des animaux pour leurs semblables, demandait ce que peuvent bien éprouver les vaches, lorsqu'elles entourent et fixent du regard une de leurs compagnes morte ou mourante. M. Van Ende n'hésite pas à répondre qu'elles se posent le problème de la mort, qu'elles se sentent destinées à la même fin et qu'elles s'épouvantent en songeant, sinon au mystère de l'au-delà, du moins à l'impossibilité de s'expliquer la cause et la nature de cet état final. Sommes-nous bien certains que les animaux ne songent pas à un au-delà ? L'inconnu de la mort ne peut prendre à leurs yeux que deux issues logiques : l'idée de la suppression de la vie ou celle d'une suspension des fonctions vitales plus durable que dans le sommeil. M. Van Ende est plutôt tenté de leur prêter la seconde conclusion, comme la moins abstraite et la plus conforme aux antécédents de leur expérience personnelle ; il cite, à l'appui, l'obstination de certains animaux à rester ou à revenir près du compagnon tué, les efforts de certaines espèces pour enlever leurs morts, les soins que prend parfois l'animal pour assurer la préservation posthume de son corps, soit en dérobant à tous les regards le lieu de son agonie, comme le chat domestique, soit même en faisant certains préparatifs pour l'existence future, comme tel éléphant qui, pris au piège et sentant sa fin approcher, se couvrait de poussière qu'il détrempait a eau au moyen de sa trompe.

Cependant l'œuvre de dissolution, qui ne permet pas de garder à proximité le corps d'un compagnon défunt et qui finit par le faire disparaître, a dû battre en brèche chez l'animal, aussi bien que chez l'homme primitif, l'idée de l'immanence des fonctions vitales. L'animal, aidé par les apparitions de ses rêves et aussi par le raisonnement qui lui faisait confondre la vie avec le souffle, les pulsations, le regard, l'ombre ou le reflet du corps, s'est-il alors figuré ces fonctions comme dégagées de leur enveloppe et vivant d'une existence indépendante? « Quelques indices, dit M. Van Ende, pourraient nous le faire croire. » Il veut bien, à la vérité, ajouter que, faute d'avoir le secours du langage, nous ne pourrons jamais le savoir ; ce en quoi nous sommes absolument de son avis.

On conçoit que nous ne puissions examiner un à un les arguments de l'auteur, encore moins reprendre tous les faits invoqués à l'appui de sa thèse. La principale critique que nous lui adresserons, c'est qu'il abuse de l'impuissance où nous sommes de réfuter ses explications. Un célèbre physiologiste disait que, devant les fibres du cerveau, il était comme les cochers de fiacre qui connaissent les rues et les maisons, mais sans savoir par eux-mêmes ce qui se passe à l'intérieur. Telle est un peu notre situation vis-à-vis des animaux dont les mobiles ne doivent pas toujours être jugés d'après les nôtres. Sans doute il est difficile de s'en tenir aux théories cartésiennes qui faisaient de l'animal un simple automate. Mais il ne faut pas non plus verser, par réaction, dans l'excès contraire, et les exigences mêmes de l'évolution doivent nous mettre en garde contre les systèmes qui tendent à effacer la distance des organismes en mettant, au point de vue intellectuel et moral, non seulement le singe, mais encore l'éléphant, le chien, le castor, la fourmi, l'abeille, presque sur un pied d'égalité avec l'homme.

Quand le sphex a jeté son dévolu sur un insecte pour fournir la nourriture à ses larves, il lui fait, avec une précision de chirurgien, une ou trois ou de six à neuf piqûres à des endroits déterminés, selon le nombre de glanglions qu'il s'agit de paralyser, afin d'immobiliser l'insecte sans amener sa mort. Notez que le sphex meurt avant l'éclosion de sa larve ; il n'a donc pu découvrir par expérience la nécessité de mettre à la portée de sa progéni-

ture un vers à la fois vivant et immobile. Nous n'ignorons pas la difficulté d'expliquer le fait par la simple action de la concurrence vitale et de l'hérédité. Nous ne sommes même pas complètement satisfait par l'hypothèse de M. Edmond Perrier supposant que l'instinct du sphex a pu se perfectionner par l'expérience individuelle ou plutôt par les tâtonnements heureux de certains individus, à une époque géologique où l'insecte, ayant à traverser des hivers moins rigoureux, pouvait assister au développement de sa larve et engendrer successivement un plus grand nombre de descendants. Peut-être l'avenir nous réserve-t-il des explications plus plausibles encore. Mais ce que dès maintenant nous nous refusons à admettre, c'est qu'on puisse s'appuyer sur le cas du sphex, comme le fait M. Van Ende, pour attribuer aux animaux une conscience parfaite de la localisation des fonctions vitales. A ce compte-là, ce ne serait plus un brevet de chirurgien qu'il faudrait offrir à l'intéressant hyménoptère, mais une chaire d'anatomie ou de psychologie comparée.

Nous signalerons, en terminant, un passage de l'Introduction qui a son importance — bien qu'il n'innove pas autant que le pense l'auteur sur les vues professées, relativement à l'origine des croyances religieuses, par l'éminent anthropologiste anglais, E. B. Tylor, et les autres représentants de la théorie animiste ou plutôt *naturiste*.

Celle-ci attribue à l'homme d'avoir personnifié et, à l'occasion, adoré tout ce qui dans la nature lui semblait renfermer une force active et spontanée, ou, pour employer l'expression de M. Réville, tout ce qui paraissait lui révéler un esprit en rapport avec le sien. De même, à en croire M. Van Ende, l'eau, le feu, le vent, la foudre, la lune, le soleil, etc., ont été personnifiés, parce que le mouvement dont ils sont animés paraissait en faire soit le siège, soit la manifestation d'un être mystérieux. La seule différence, c'est que les « pan-animistes, » comme les appelle l'auteur, attribueraient à l'homme d'avoir personnifié *tout* ce qui l'entourait, parce que la notion de l'impersonnel lui manquait complètement. M. Van Ende, au contraire, estime que l'homme primitif, à l'instar de l'enfant et de l'animal, connaît parfaitement la distinction de l'animé et de l'inanimé, c'est-à-dire des personnes et des choses, seulement il ajoute que la raison naissante se laisse

sans cesse entraîner à étendre l'attribut de la vie et de la personnalité à tout ce qui se meut ou paraît se mouvoir d'un mouvement spontané. L'animisme, loin de devoir son origine à l'absence du sens de l'impersonnel, présuppose donc la distinction de l'être vivant et de la matière inerte. Si l'homme personnifie quelquefois cette dernière, c'est qu'il y voit ou croit y voir les caractères distinctifs de la vie, et c'est ainsi que, suivant l'expression de M. Tylor, il en arrive à reconnaître dans les moindres événements « l'action d'un être vivant. »

Loin de se trouver en contradiction avec cette dernière thèse, la distinction sur laquelle insiste l'auteur nous paraît plutôt confirmer les vues de ceux qui cherchent les premières manifestations du sentiment religieux dans une extension des attributs de la personnalité aux principaux phénomènes de la nature. Toutefois, en donnant à cette théorie plus de précision, il fournit aux partisans du naturisme primitif le moyen de donner satisfaction à ce qu'il y a de fondé dans les objections d'Herbert Spencer contre un système qui semblait refuser à l'intelligence du sauvage ou de l'enfant le pouvoir de discerner la matière inerte de l'être vivant. Il renforce aussi les arguments de ceux qui tiennent le fétichisme — c'est-à-dire la vénération d'objets matériels franchement regardés comme tels, — pour un phénomène dérivé et non pour la forme primitive des religions. Aussi nous rallierons-nous volontiers aux vues qu'il soutient dans son *Introduction* sur l'origine ou plutôt la genèse du sentiment religieux. Notre seule réserve consistera à placer cette genèse dans l'humanité primitive — une humanité *très* primitive, si l'on veut — en plein âge de la pierre — mais ayant néanmoins atteint un développement mental que nous refusons à l'animalité... jusqu'à plus ample informé.

XXV

SUR LA NATURE DES DIEUX[1]

Quand on a lu, l'un après l'autre, les ouvrages si profonds et si séduisants où des savants de la valeur d'Ottfried Müller, Ad. Kuhn, Max Müller, L.-W. Schwartz, Herbert Spencer, etc., démontrent avec une égale conviction et je dirai presque avec une égale plausibilité, que les mêmes divinités antiques représentent — suivant la thèse de chaque auteur — soit le soleil, soit l'aurore, soit la foudre, soit des particularités historiques ou des hommes déifiés, on a le droit de se sentir un peu perplexe entre ces conclusions contradictoires, et plus d'un est tenté, avec M. Andrew Lang, de dénoncer la science mythologique comme une vaste mystification, en tant qu'elle cherche systématiquement dans les mythes autre chose que des histoires de sauvages ou des contes de bonnes femmes.

L'ouvrage de M. Ploix[2], à raison même de l'érudition et du talent qui s'y révèlent, n'est guère fait pour guérir ce scepticisme. Cette fois, c'est le crépuscule qui va nous fournir l'étoffe générale des dieux. Il ne s'agit plus même de l'aurore aux doigts de rose, mais du *petit jour*, cette « clarté pâle et blanchâtre qui précède l'aurore et reparaît à la tombée de la nuit. »

Passant en revue les principales divinités de l'antiquité classique, l'auteur s'efforce d'établir la nature crépusculaire de tous les personnages divins ou semi-divins, mâles ou femelles, qui ont joué un rôle dans l'Olympe grec et dans le Panthéon latin, — à l'exception de la triade Zeus-Poséidon-Hadès et de leurs équi-

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XVIII, 1888.
2. Ch. Ploix. *La Nature des Dieux, étude de mythologie gréco-latine.* — 1. vol. in-8, Paris, Vieweg, 1888.

valents latins, dans lesquels M. Ploix consent à voir différents aspects du ciel.

Crépusculaires, cela va sans dire, les Dioscures, Hermès et toutes les divinités auxquelles d'autres mythologues avaient déjà antérieurement prêté ce caractère.

Crépusculaires également, toutes les divinités, incertaines ou abstraites, que ni les anciens ni les modernes ne savent plus à quel phénomène rapporter et qui, par suite, se prêtent avec une extrême complaisance aux interprétations les plus diverses : Janus, Juventas, Saturne, Ops, Faunus et Fauna, la Dea Dia et la Bona Dea, Bellone, Summanus, Picus, Harmonia, Dionysos, Kronos, etc., sans compter la foule des héros et des demi-dieux.

Crépusculaires, les divinités qui se rattachent incontestablement à des manifestations lumineuses, mais dont la nature exacte est trop difficile à préciser pour ne pas laisser le champ libre aux conjectures : Athèna, Hèra, Arès, Éros, Sémèlè, Kèphalos, etc.

Crépusculaire, même la brûlante Aphrodite, radieuse personnification de la beauté triomphante et de la nature féconde !

Crépusculaires, Dèmèter et Perséphonè, dont le mythe est cependant si clair que les anciens ne s'y étaient pas trompés, malgré sa complication apparente. D'après M. Ploix, Dèmèter serait, non la déesse de la terre, mais le crépuscule du matin, parce qu'elle préside au renouvellement printanier de l'année assimilé à l'aube et Perséphonè serait, non la personnification de l'épi qui germe dans le sol, mais du crépuscule du soir, enlevé par Hadès « comme la dernière lueur du jour qui s'enfonce dans la nuit et disparaît dans le pays des morts. »

Crépusculaires, Vesta qui, avant de devenir la flamme dans toute sa pureté, aurait personnifié la lumière naissante du jour, malgré l attestation d'Ovide : *Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam* — Vulcain, le divin forgeron qui, avant de présider au feu artificiel, aurait représenté, non le feu des volcans, ni le feu de l'éclair, mais le crépuscule du matin ou peut-être, à en juger par sa laideur traditionnelle, le crépuscule du soir; — Prométhée, dont l'auteur veut bien reconnaître la parenté étymologique avec le pramanta védique, mais dans lequel il voit néanmoins le crépuscule du matin, comme il croit reconnaître dans Epiméthée, le crépuscule du soir. A ses yeux, l'aigle qui dévore

le foie chaque jour renaissant de Prométhée, « représente incontestablement la nuit qui chaque jour dévore la lumière. »

Crépusculaire, Artémis qui, à l'instar des autres déesses lunaires, aurait été erronément assimilée à la lune... parce que la pâle lumière de cet astre ressemble à la clarté naissante du jour!

Crépusculaire enfin, l'éblouissant Apollon qui, au dire de M. Ploix lui-même, représente « la lumière pure et sereine dans tout son éclat. » Il n'est pas jusqu'au mythe des migrations du dieu pendant la mauvaise saison que l'auteur ne trouve moyen de mettre à l'actif du crépuscule. De même, si Apollon est la divinité qui guérit et qui tue, ce double caractère correspond aux deux crépuscules. M. Ploix se refuse à voir des rayons dans les flèches du céleste archer, que redoutent même les dieux, et il conteste que les morts subites attribuées à ses vengeances puissent être des insolations « bien rares dans le bassin de la Méditerranée. » — A la place de l'auteur, nous ne nous sentirions pas si rassurés et si jamais il nous prenait fantaisie d'aller en juger par nous-mêmes, toute notre confiance dans les dieux crépusculaires ne nous empêcherait pas de songer au sort de ce malheureux Ottfried Müller — un autre détracteur du dieu solaire — qui, s'étant rendu à Delphes pour établir qu'Apollon n'était pas le soleil, y périt d'une insolation.

Ce qu'il y a de plus grave, c'est que toutes ces démonstrations ne constituent pas des fantaisies isolées et qu'il n'y a guère moyen d'en appeler, sur tel ou tel point, à M. Ploix mieux informé.

Notre auteur se trouve, en effet, enchaîné lui-même au lit de Procuste sur lequel il prétend coucher tous les dieux, par les exigences du système qu'il s'est formé sur l'origine des cultes.

Ce n'est pas que les prémisses de sa thèse ne soient, à notre avis, parfaitement fondées. Il estime que les Grecs et les Latins — comme probablement tous les autres peuples — ont commencé par l'adoration de la nature physique, c'est-à-dire par le culte direct des objets au milieu desquels ils se sentaient vivre et qu'ils investissaient d'une personnalité taillée en grand sur celle de l'homme.

A mesure qu'ils se familiarisèrent avec ces objets, qu'ils en reconnurent la nature inerte ou passive, ils cessèrent de leur

accorder un caractère de fétiches, pour n'y plus voir que des choses ou des êtres, soumis à l'action des lois naturelles.

Les fétiches terrestres, pierres, rochers, eaux, plantes, animaux, furent les premiers à se dépouiller de leurs pouvoirs divins. Les fétiches célestes, « trop loin pour que l'homme pût en discerner le caractère » reçurent plus longtemps des hommages religieux et, avant de s'effacer à leur tour, ils donnèrent naissance aux dieux. « L'homme des premiers temps décrit ce qui se passe sur le théâtre du ciel comme si des êtres animés étaient les acteurs du spectacle.... Les fétiches célestes se distinguent donc des autres en ce qu'ils ont une histoire. Supposons maintenant que l'homme se familiarise avec les différents aspects du ciel, qu'il en reconnaisse la régularité et qu'il arrive à les regarder comme de simples faits physiques; que va-t-il se passer? Il cessera d'attacher la même importance à chacun de ces fétiches et il pourrait s'en débarrasser comme il s'est débarrassé des autres. Mais pourquoi cesserait-il de croire aux légendes que lui ont transmises ses ancêtres? On lui a appris, par exemple, que Kronos a avalé ses enfants, qu'Héraclès a vaincu l'hydre de Lerne et le lion de Némée, qu'Apollon a donné la mort au serpent Python; il a oublié le sens primitif de toutes ces histoires et de tous ces noms. Il sait seulement que ses ancêtres ont adoré Kronos, Héraclès, Apollon, qu'ils les ont invoqués dans des moments de détresse et qu'ils en ont été secourus; il n'a aucun motif de ne plus croire à l'existence de ces êtres et il continuera à leur attribuer la direction du monde. Le souvenir de leur nature physique a disparu; l'esprit humain a cependant besoin de se les représenter sous forme matérielle. Il leur avait attribué la pensée, le sentiment, l'activité; postérieurement une observation prolongée lui avait appris que ces qualités qu'il avait d'abord supposées communes à tous les objets, étaient le privilège des animaux dont il était le plus noble représentant. Il crut donc les dèvas faits à son image et leur donna la forme humaine (pp. 50-51). »

Encore l'auteur ajoute-t-il que, parmi les fétiches célestes, ceux-là seuls ont donné des divinités à la race aryenne, qui représentaient des phénomènes lumineux, témoin le nom même donné aux dieux : *Dèvas*, *Théoi*, *Dii*, *Tiwar*. Bien plus, parmi les phénomènes lumineux, ce ne sont ni le soleil ni la lune qui sont

élevés ainsi au premier rang de l'adoration. La *lumière*, voilà le seul et véritable objet du culte, aussi bien dans le polythéisme que dans le fétichisme ; non pas bien entendu, la lumière conçue abstraitement, mais la lumière considérée dans son foyer par excellence : le ciel, la voûte céleste. En effet « quand l'homme soustrait un objet à l'action directe du soleil, pourvu que cet objet reste en communication directe avec un point quelconque du ciel, il ne cesse pas de le voir. D'ailleurs, il y a des jours privés de soleil ; ces jours sont moins éclatants, il est vrai ; mais il n'en fait pas moins grand jour ; la calotte céleste n'a plus la même couleur ; c'est une autre enveloppe matérielle, qui est encore lumineuse. Enfin, on doit remarquer que, même dans les circonstances où le ciel est pur et dégagé de nuages, le jour commence à paraître avant que le soleil ne se montre à l'horizon et qu'il dure encore longtemps après que le soleil a disparu. »

C'est donc le Ciel qui deviendra la divinité principale, on pourrait même dire le dieu unique, si, considéré sous ses différents aspects, il n'avait donné naissance à autant de divinités distinctes. Nous aurons ainsi : le dieu des Aryas — Zeus pater — Jupiter — Dyaus pitar —, qui figure le ciel azuré et lumineux par excellence ; Poséidon-Neptune, qui personnifie le ciel nuageux et Hadès qui représente le ciel obscur, l'obscurité de la nuit, non l'obscurité infra-terrestre, et dès lors il ne restera plus, pour les autres dieux, que les deux crépuscules, c'est-à-dire le ciel sous les aspects qu'il revêt immédiatement avant et après le coucher du soleil. Ce ne sont là, toutefois, que des aspects passagers et limités du firmament ; aussi la domination de l'univers restera-t-elle partagée entre Zeus, Poséidon et Hadès. Par contre, les dieux crépusculaires seront seuls regardés comme purs, toujours beaux, à la fois les premiers-nés et les plus anciens des dieux, médiateurs entre les hommes et la divinité suprême, armés et invincibles, présidant aux portes et aux chemins, doubles (c'est-à-dire tantôt répartis par couples de jumeaux, tantôt munis d'un double visage, tantôt distingués par une double nature), présidant au commencement du jour, du mois et de l'année, aux naissances et aux inventions, donnant la santé et ressuscitant les morts, auteurs de toute législation, patrons des arts, des sciences et des lettres, premiers hommes, premiers rois, premiers ancêtres de leurs ado-

rateurs. — L'auteur va jusqu'à ajouter (page 461) que « ces caractères du crépuscule qui se retrouvent chez tous les dieux, manquent complètement à Zeus-Jupiter qui personnifie le grand jour. »

Comment le phénomène des deux crépuscules a-t-il pu donner naissance à des divinités si nombreuses et si diverses? M. Ploix fait observer que, sous son unité apparente, ce phénomène est suffisamment gradué pour avoir suscité un certain nombre d'appellations s'appliquant à ses diverses nuances, et ces appellations seront devenues des dieux distincts par l'oubli de leur signification originaire. En second lieu, les dieux ont reçu des épithètes qui, ayant été employées isolément pour les désigner, auront fini par être prises pour les noms de divinités nouvelles. Enfin, les différentes peuplades ont pu attacher au même phénomène des noms différents, et quand elles se sont agglomérées, ces noms auront été juxtaposés comme désignant autant de divinités. Il se sera ensuite opéré un travail de classification qui a réparti, un peu arbitairement, entre tous ces dieux, les divers départements du gouvernement du monde ainsi que de la protection à accorder à ses habitants.

Il y a beaucoup de vrai dans les raisonnements de M. Ploix. Oui, les dieux ont été, à l'origine, *surtout* des objets et des phénomènes personnifiés. Oui, les fétiches ont graduellement diminué d'importance et disparu *en quantité notable*, à mesure que l'homme s'est familiarisé avec la distinction de l'organique et de l'inorganique, de l'humanité et de l'animalité. Oui, les dieux sont, *pour la plupart*, des personnalités qui se sont détachées des anciens fétiches et qui leur ont survécu. Oui, ce sont des phénomènes célestes, et, parmi eux, les phénomènes lumineux qui ont fourni *la majorité* des grands dieux. — Toutes ces propositions, et bien d'autres encore, nous pourrons les admettre, à condition d'y éviter l'esprit de généralisation ou plutôt d'exclusivisme qui a égaré M. Ploix, comme il a égaré tous ses brillants devanciers.

Ne voit-on pas le fétichisme persister, à côté de son descendant, le polythéisme, pendant toute l'antiquité et même jusqu'à nos jours, dans les classes les moins éclairées de la société, — non seulement le fétichisme qui personnifie les phénomènes célestes, mais encore celui qui attribue une âme aux objets ter-

restres les plus ordinaires, aux eaux, aux arbres, aux pierres? L'auteur ne fait-il pas la partie belle aux partisans du néo-evhémérisme, en contestant que jamais les morts divinisés ne peuvent figurer parmi les grands dieux? Comment nier que des animaux n'aient eu les honneurs de l'apothéose, quand on relève, en Egypte, en Mésopotamie, dans l'Inde, chez les Incas et les Aztecs, la présence de nombreuses divinités encore revêtues d'une physionomie animale ou semi-bestiale et semi-humaine? Pourquoi, parmi les manifestations des forces naturelles, vouloir restreindre aux seuls phénomènes lumineux le privilège d'avoir peuplé les panthéons, quand nous retrouvons, même chez les peuples polythéistes les plus avancés, la vénération de la terre, des vents, des eaux, des divinités de certaines espèces, etc.? M. Ploix, dans sa Préface, déclare que ses explications sur l'origine des dieux conviennent, non seulement à toutes les nations qui parlent une langue aryenne, mais encore aux autres races, «car la marche de l'intelligence humaine, sauf en ce qui concerne la rapidité, a dû être partout la même.» Or, il n'est pas dans le monde une mythologie qui ne dépasse les limites de sa thèse.

Que dire encore de l'étrange campagne entreprise par le savant auteur pour démontrer que le soleil et la lune n'ont joué aucun rôle important dans les premières religions polythéistes? Il est vrai que c'est le seul moyen de faire la place nette pour les divinités du crépuscule. A qui donc persuadera-t-il que nos ancêtres, — si barbares qu'il les suppose, — dès l'instant où ils cherchèrent la source de la lumière, ne la placèrent pas aussitôt dans les deux grands luminaires de l'espace? On peut, au contraire, se demander si le crépuscule a jamais exercé sur l'imagination humaine une impression suffisante pour éclipser l'effet produit par les teintes bien autrement saisissantes de l'aurore et surtout par la clarté éblouissante du soleil. Les sauvages ne s'amusent pas à étudier en artistes ou en poètes les nuances du ciel; il est bien plus probable qu'ils se bornent à y voir des *moments* dans la vie du soleil, si même ils les distinguent, dans leur langage, du soleil levant et du soleil couchant.

Quelle est, du reste, la mythologie où le soleil et la lune ne sont pas directement personnifiés et divinisés, tout autant que le ciel et souvent avant lui? Même les Grecs et les Latins ont

rangé parmi les dieux Hélios et Sol, Séléné et Luna. M. Ploix, à la vérité, s'en tire en déclarant que ceux-ci n'ont jamais compté parmi les grands dieux, et même que, s'ils ont été divinisés assez tard, c'est sans doute parce qu'on les aura confondus avec Apollon et Diane. Cependant Hélios nous est déjà présenté dans la littérature homérique comme un dieu qui voit et qui entend tout; quant à Séléné, « à la belle chevelure, » elle nous y est donnée pour la fille de Kronos. Soleil et Lune ont, dès cette époque, un char dont ils guident à travers le ciel les coursiers étincelants.

Il en est de même pour une autre divinité que l'auteur s'efforce de détrôner au profit de ses crépuscules : le feu. M. Ploix veut qu'à l'origine on ait exclusivement vénéré le feu pour ses propriétés lumineuses; il aurait été tenu pour la lumière, le jour, le ciel lumineux descendu sur terre. Ni la mythologie du feu, ni le culte de la flamme ne semblent justifier cette prétérition de ses propriétés calorifiques. Cependant, même en supposant l'interprétation justifiée, serait-ce au crépuscule, comme le veut l'auteur, c'est-à-dire au *petit* jour, et non au grand jour, au soleil, ou du moins au ciel dans toute sa gloire, qu'on aurait assimilé le feu? En réalité, partout où des théologiens polythéistes ont proclamé l'identité substantielle du feu terrestre et du feu céleste, c'est au soleil ou à la foudre qu'ils ont rattaché la flamme du foyer domestique et de l'autel sacré.

Il ne nous est pas possible de suivre M. Ploix dans tous les détails de son argumentation, particulièrement là où il s'efforce d'expliquer la nature crépusculaire des dieux gréco-latins. Un exemple suffira pour montrer dans quel esprit il interprète le témoignage des anciens. On trouve fréquemment la qualité ou l'apparence de l'or attribuée aux armes, aux vêtements, à la physionomie même de certaines divinités; quelquefois, mais plus rarement, c'est l'argent qui entre en scène. Dans ce dernier cas, M. Ploix ne manque pas d'y voir une attestation que la divinité est le crépuscule, car l'argent, c'est-à-dire le blanc, est la couleur de l'aube. S'il s'agit d'or, au contraire, alors le témoignage lui apparaît sans valeur.

Quand Apollon est appelé, dans les hymnes homériques, le dieu d'or, à la chevelure d'or, etc., c'est que « l'or étant devenu le métal le

plus précieux, ceux qui ont développé le mythe ont jugé convenable d'attribuer aux dieux des objets, attributs ou vêtements faits avec de l'or, sans se douter qu'ils altéraient ainsi leur essence primitive (p. 258). » Au contraire des textes mettent-ils un arc d'argent entre les mains d'Apollon : ils ont dû être composés à l'époque où l'on comprenait encore le sens du mythe ; « les textes où il est question de l'or *doivent être* les plus récents. »

Si Athèna est couverte d'une cuirasse d'or et tient une lampe d'or, c'est que « l'aube et l'aurore ont été *postérieurement* confondues ensemble » (p. 228). La même raison explique la couleur de l'or attribuée à Héra. Celle-ci s'appelait aussi λευκώλενος, la déesse aux bras blancs ; cette dernière qualification prouve que « le blanc est sa couleur *primitive* » (p. 244). — Si Artémis a un arc et un char d'or, c'est qu'elle a pu, à son tour, « être confondue avec l'aurore, qui passait pour la sœur d'Apollon » (p. 280). — Si l'or domine dans le costume d'Aphrodite, la raison en est que « la nature du métal a probablement été déterminée par le désir d'orner la déesse le plus heureusement possible » (p. 295).

Anacréon nomme Aphrodite la rose. — « Ces idées sont le produit de l'imagination des poètes plutôt qu'un souvenir légendaire. » — Mais Pindare l'appelle aussi « la déesse aux pieds d'argent. » — A la bonne heure ! Pindare est dans la saine tradition : « Nous rentrons ici dans les caractères que nous avons reconnus aux dieux lumineux et crépusculaires » (p. 295-296).

C'est avec ces procédés qu'on arrive à démontrer lumineusement que Napoléon n'a jamais existé et que M. Max Müller est une personnification du soleil !

S'en suit-il qu'il faille dénier toute valeur aux travaux de M. Ploix ? Pas plus qu'à la méthode dont il use et abuse. Il serait injuste de méconnaître la profondeur d'érudition et la vigueur d'analyse avec lesquelles il présente fréquemment sous un jour nouveau des sujets qu'on pouvait croire épuisés. Il insiste avec raison sur ce fait que les phénomènes lumineux, ou, à proprement parler, la lutte de la lumière et de l'obscurité, constituent le fond de la mythologie gréco-latine, et, dans le chapitre consacré aux idées cosmogoniques, il fait nettement ressortir, à l'instar de M. James Darmesteter, que la conception mythologique de la création peut souvent se ramener à la description d'une

aurore placée à l'origine des temps. Son explication du mythe de Kronos est une des plus naturelles que nous ayons rencontrées : en faisant de Kronos le crépuscule qui mutile la nuit et qui est à son tour détrôné par le grand jour, elle rend compte du parallélisme qui se rencontre dans les rapports de Kronos avec Ouranos et de Zeus avec Kronos. S'en suit-il qu'il faille la tenir pour fondée? — Ceci est une autre question.

De même, les arguments que M. Ploix fait valoir pour établir qu'Hermès est le crépuscule ont encore une fois ébranlé ma conviction que ce dieu représenterait le vent. Il est vrai que j'ai déjà changé plusieurs fois d'opinion à cet égard, selon que je venais de lire Preller, Cox, Max Müller, Louis Ménard, C.-P. Tiele, etc. Peut-être même hésiterais-je à confesser ces tergiversations, si je ne m'y trouvais en si bonne compagnie. M. Ploix reproche, en effet, à M. P. Decharme, lui-même, d'avoir varié deux fois sur la question. « Cependant, ajoute-t-il, on est ici en présence de deux opinions contradictoires, — et il faut opter entre les deux. » M. Ploix en est-il bien sûr?

Les dieux, tels qu'ils nous apparaissent dans la plus ancienne poésie grecque, sont déjà suffisamment éloignés de leurs origines naturistes pour avoir englobé, dans leur légende respective, des traits originairement rattachés à d'autres divinités. Qui sait même si plus d'un Olympien, dont l'étymologie est aussi incertaine pour nous que pour leurs fidèles des temps classiques, n'est pas l'héritier direct de personnages qui représentaient des objets aussi distincts que le ciel et le soleil, la terre et la lune, l'eau et l'aurore, le vent et le crépuscule? Les mythes ne sont souvent que des images prises à la lettre, et les mêmes images s'appliquent aux phénomènes les plus divers. Allez donc, dans ces transmutations de mythes et ce chassé-croisé de dieux, faire la part qui revient à chacun, avec la précision que réclament M. Ploix et ses émules en œuvres de systématisation mythologique!

XXVI

LES LOIS NATURELLES DU SYMBOLISME[1]

Après avoir constaté l'universalité du symbolisme, recherché quels sont les symboles les plus répandus, comment ils peuvent se classer, quelle est leur signification et leur origine, il reste à examiner pourquoi l'homme a eu recours à ce mode d'exprimer et de communiquer ses états de conscience. C'est cette dernière tâche qu'a entreprise M. G. Ferrero dans un ouvrage qui a fait une certaine sensation en Italie et dont la traduction française a paru dans la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*[2].

Le symbolisme rentre dans la catégorie des phénomènes d'association mentale. Sans discuter jusqu'à quel point M. Ferrero est fondé à soutenir que la loi d'inertie sur laquelle il fonde sa théorie des associations mentales s'applique à l'esprit comme à la matière, tout le monde peut admettre sa définition du symbole comme « un signe dont la fonction est de provoquer la naissance de certains états de conscience par la production d'une sensation associée à ces états dans l'expérience antérieure. » L'originalité de sa thèse consiste à soutenir que la source des symboles, l'explication de leur genèse et de leur évolution résident dans ce qu'il nomme « la loi du moindre effort. » C'est, en somme, une tentative pour appliquer à la psychologie des symboles le *misonéisme* de son compatriote, M. le professeur Lombroso.

L'esprit humain, expose M. Ferrero, est paresseux par nature ; il a horreur de la fatigue que lui cause l'effort. Qu'il s'agisse d'ex-

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXXII, 1895.
2. Guillaume Ferrero, *Les Lois psychologiques du Symbolisme*, 1 vol. in-12 de 251 pages. Paris, Alcan, 1895.

pliquer le présent ou de prévoir l'avenir, il préférera toujours au raisonnement scientifique, qui exige la mise en œuvre de toutes les facultés d'attention et d'observation, le raisonnement « subconscient, » qui tend à donner des associations pour des raisons. De même, placé entre divers moyens de réveiller ou de communiquer ses états de conscience, il s'arrêtera invariablement au procédé le plus simple et le plus commode.

M. Ferrero divise les symboles en *intellectuels* et en *émotifs*, suivant qu'ils ont pour objet de réveiller une idée ou un sentiment. Parmi les symboles intellectuels, les signes purement mnémoniques (pierres, bâtons, entailles, nœuds, etc.) ont précédé le procédé pictographique qui exige des idées plus claires, un travail plus approfondi. Mais la pictographie est impuissante à exprimer les idées trop complexes ou trop abstraites. C'est alors que la métaphore s'est introduite dans le symbolisme, toujours suivant la loi du moindre effort. Quand un phénomène naturel vient frapper la pensée, il provoque des associations spontanées d'images collatérales (éclair = lance; tempête = taureau mugissant; pluie = vase renversé). L'esprit accepte ces associations comme des explications; tout au moins s'en contente-t-il dans le langage. Cette juxtaposition d'images se présentant d'elles-mêmes occasionne, en effet, moins de fatigue que la création d'un mot. De même dans l'écriture : l'image d'un objet réveille aisément l'image d'autres objets, soit que les deux objets aient une ressemblance sensible (lac ensoleillé = miroir d'acier), soit que nous ayons l'habitude de les considérer comme appartenant à la même catégorie (or et argent). La pictographie devient ainsi idéographique par l'emploi de la métaphore. L'auteur rapporte à cette origine les nombreuses métaphores dont l'usage est devenu commun dans la mythologie et dans l'art, par exemple l'habitude de représenter le soleil levant comme un jeune homme et le soleil couchant comme un vieillard. Parmi les autres procédés métaphoriques, il signale l'usage d'exprimer une action ou une qualité au moyen de l'instrument qui sert à les produire (puissance = main; vigilance = œil; le mouvement solaire = un disque avec trois jambes rayonnantes, le triscèle). Ici devraient se placer également des symboles qu'il appelle symboles de réduction et qui consistent à représenter la partie

pour le tout (une forêt par un arbre ; un édifice par une colonne ; un animal par sa tête, etc.).

A un degré plus haut de perfectionnement, nous trouvons le *rébus*, où les images n'ont plus qu'une valeur phonétique. La chaîne des associations y devient plus compliquée : 1° l'objet rappelle son nom ; 2° ce nom rappelle, par l'affinité phonologique, le mot ou le fragment de mot qu'on veut écrire ; 3° ce mot enfin doit rappeler l'image ou l'idée qu'on cherche à rendre. C'est la transition à l'écriture alphabétique qui devait venir la dernière, parce que c'est de tous les procédés symboliques le plus complexe et le plus fatigant, aucun rapport organique n'y existant plus entre le signe et le son.

Parmi les symboles émotifs, nous trouvons tout d'abord les trophées, emblèmes qui ont pour but de ranimer les sentiments d'admiration et de reconnaissance envers les hauts faits dont ils sont le témoignage. Le trophée tend à se transformer, dans l'évolution sociale, en signe distinctif de classe et d'autorité. De là l'importance symbolique du vêtement dont les vicissitudes ne sont pas seulement une question de mode, mais encore « le symbole éternel de l'histoire humaine. » Nous sommes loin de la peau d'ours ou de tigre qui constitua la première parure de l'homme Cependant l'humanité en est encore, sous ce rapport, aux processus psychologiques des peuples sauvages. L'auteur fait observer à ce propos qu'en général on ne remarque pas dans les symboles émotifs les différents degrés d'évolution que nous venons de constater dans les symboles intellectuels; ce qu'il attribue au fait, constaté par Buckle, que le côté émotionnel de l'esprit humain a fait des progrès beaucoup plus lents.

Il existe une classe de symboles émotifs à laquelle l'auteur attache une importance spéciale : ce sont les symboles qu'il appelle *mystiques*, c'est-à-dire les signes qui ont fini par usurper la place de la chose représentée. Cette usurpation a sa source soit dans un *arrêt mental*, soit dans un *arrêt émotionnel*, soit dans un *arrêt idéo-émotionnel*. L'arrêt est mental, quand la pensée, devant un série de phénomènes qui s'enchaînent, s'arrête à ceux qui frappent directement les sens, négligeant ceux dont la présence peut seulement être établie par la réflexion et la comparaison (vénération superstitieuse de l'écriture, de la parole.

de l'arme). — L'arrêt est émotionnel, quand les sentiments, au lieu de s'adresser à l'objet représenté, se concentrent sur le symbole (adoration des images de la divinité). — L'arrêt est idéo-émotionnel, quand les symboles, ayant perdu leur raison d'être et même le souvenir de leur fonction originaire, sont maintenus par routine avec un caractère d'utilité générale, indépendant de leur destination primitive (les formes de salutation). Tel est le cas de presque tout le cérémonial social et religieux auquel nous attachons une certaine signification sans savoir pourquoi — qu'il s'agisse de rites tels que les génuflexions, les circumambulations, les purifications, etc., ou d'emblèmes tels que la croix, le *svastika*, l'arbre de vie, etc. — L'auteur insiste avec raison sur ce fait trop souvent oublié que nos arts et surtout l'architecture sont des vrais musées de symboles mystiques.

Il reste, toutefois, à établir ici une distinction que M. Ferrero semble avoir perdue de vue, quand il range dans cette catégorie de symboles mystiques, révélant un arrêt idéo-émotionnel, certains éléments du culte, tels que les prières, les offrandes et les pèlerinages. Le fidèle qui adresse des demandes à la divinité croit parfaitement que celle-ci est en état de les lui accorder et il ajustera sa prière à l'idée qu'il se fait de son Dieu. Le pèlerin se rend à Lourdes, parce qu'il croit que la Vierge y a fait une apparition et non, comme le suppose M. Ferrero, parce que ses ancêtres préhistoriques avaient contracté l'habitude de porter des vivres au tombeau de leurs morts. Sous un certain rapport, les pèlerinages sont des survivances, mais des survivances qui n'impliquent aucune méprise sur le but du rite, ni aucun transfert des sentiments inspirés par l'être auquel s'adresse le pèlerin. De même, dans le cérémonial politique, la remise des clefs au nom d'une ville ou même d'un Etat, comme signe de soumission, forme sans doute un acte, autrefois réel, devenu fictif et purement symbolique depuis que la possession des clefs a perdu son importance stratégique. Cependant n'est-ce pas une erreur de soutenir que la conscience de la vraie signification de cette formalité s'est perdue? Ici encore, il y a survivance, mais rien de *mystique*, dans le sens que l'auteur donne à ce mot. De même enfin, il n'est guère admissible que le symbolisme du drapeau représente un cas d'arrêt émotionnel. Assurément, dans les émo-

tions que nous cause la vue des couleurs nationales, il y a un certain transfert des sentiments qu'éveille l'idée abstraite de la patrie. Mais la notion du rapport entre cette idée et son symbole n'est jamais perdue et si nous ressentons vivement l'insulte faite à notre drapeau, c'est que nous avons parfaitement conscience qu'il y a là une injure préméditée à la nation dont il est l'emblème. L'arrêt mental ou émotionnel dont parle M. Ferrero ne pourrait se produire que dans le cas où ce symbole aurait acquis une valeur indépendante de sa fonction, comme le palladium de Troie, l'oriflamme des rois de France, le *perron* de Liége. Ici le symbole devient fétiche; mais c'est l'exception.

L'auteur va jusqu'à laisser entendre que les premiers fétiches (pierres, bâtons) ont d'abord été des signes mnémoniques, ultérieurement vénérés pour eux-mêmes, quand on eut oublié leur destination originaire. Il cite à ce propos un passage de Grote rapportant que les premières idoles des Grecs étaient des poteaux ou des pierres plantés dans la terre pour indiquer les lieux sacrés. Certes, des pierres commémoratives et des poteaux indicateurs ont pu devenir des fétiches, c'est-à-dire des objets vénérés à raison de la personnification surnaturelle qu'ils étaient censés contenir; mais, ainsi que nous l'apprend l'ethnographie comparée, les cas où des pierres et des arbres ont été l'objet direct d'un culte, indépendamment de leur rôle symbolique, sont trop communs et trop identiques pour que nous n'y voyions pas un phénomène en quelque sorte primitif. Sans doute le fétiche a pu devenir un symbole — comme, ailleurs, il est devenu une idole par quelques retouches; — mais vouloir que le fétichisme et l'idolâtrie dérivent du symbolisme, c'est mettre la charrue avant les bœufs.

M. Ferrero est plus heureux, quand il retrouve la loi du moindre effort dans deux autres phénomènes qui caractérisent incontestablement les symboles mystiques : la force de conservation et la faculté de transmission. Pour que l'homme accomplisse l'effort toujours pénible de l'innovation, il faut qu'il aperçoive dans ses habitudes une contradiction avec les conditions de l'existence et les besoins de la vie. Mais quand l'arrêt idéo-émotionnel s'est produit, cette contradiction est impossible, puisque la vraie nature des actes ou des signes est tombée dans

l'oubli. De même, pour ce qui concerne la propagation des symboles, l'imitation est d'autant plus facile, quand elle n'est pas contrôlée par la raison, car alors les lois psycho-physiques agissent librement sans avoir à lutter contre des forces antagonistiques considérables. L'homme d'Etat hésitera et calculera longtemps avant d'introduire une institution étrangère; l'industriel, un procédé exotique; le croyant ne voit que des avantages à s'approprier les symboles par lesquels ses voisins réussissent à conjurer les éléments ou à écarter le mauvais œil.

Pour rendre justice à cet ouvrage, il serait nécessaire de suivre l'auteur dans les ingénieuses et suggestives applications qu'il fait de sa thèse aux symboles juridiques dont il recherche le sens originaire et dont il suit l'évolution à travers les âges. Bornons-nous à résumer ses conclusions sur l'utilité sociale du symbolisme. Quand les conditions sociales viennent à changer, l'homme, dans son horreur de l'innovation, conserve encore, pendant un certain temps, les idées et les sentiments qui correspondaient à la phase dépassée. De là, dans les institutions en voie de transformation, une contradiction organique entre les formes et le fonctionnement. Mais cette contradiction est une transition nécessaire; elle sert à former la liaison entre le passé et l'avenir. A ce point de vue, l'utilité des symboles et particulièrement des symboles mystiques a été immense, si on compare la rapidité extrême de l'évolution sociologique avec la lenteur de l'évolution psychologique dans l'individu. Pour se mettre à la hauteur du développement social, l'homme devrait être sans cesse capable d'émotions bien plus complexes et plus abstraites que ne le comporte le degré de son évolution psychique. Or le symbole mystique, basé sur l'arrêt émotionnel, remédie en partie à cette insuffisance, en remplaçant l'émotion complexe et abstraite par une émotion plus simple et plus concrète qui remplit à peu près le même rôle.

En résumé, les critiques de détail auxquelles prête l'ouvrage de M. Ferrero proviennent peut-être de ce qu'il a voulu donner à sa loi du moindre effort une application trop générale. Il est incontestable que les hommes, dans la poursuite d'un résultat quelconque, choisissent toujours la voie qui leur coûtera le moins d'efforts. Il est non moins évident que, dans beaucoup de cas, le symbolisme leur offre le moyen le plus commode

d'exprimer leurs états de conscience, tout imparfait qu'il soit, et qu'ils en ont largement fait usage. Enfin il est manifeste que, dans le choix de leurs symboles, ils ont naturellement tendu à restreindre le plus possible leur travail mental, comme l'attestent non seulement la nature des emblèmes adoptés, mais encore les efforts constants pour adapter les vieux symboles aux idées nouvelles, pour simplifier la forme des signes symboliques, voire pour fusionner en un type unique et hybride les symboles rentrant dans le même ordre d'idées. Mais cette tendance n'est pas absolue, car autrement le progrès en cette matière eût été nul et nous en serions encore aux signes mnémoniques, ou peut-être à la pictographie. A côté de la propension à suivre la loi du moindre effort, ce qui se traduit par l'horreur de l'innovation, il y a l'impulsion qui pousse l'homme à encourir la fatigue et la peine en vue d'un plus grand bien ; or, que cette impulsion soit due aux nécessités de l'existence ou au développement du caractère, elle ne l'emporte pas moins dans les proportions où le progrès se réalise par un surcroît d'efforts. Ce qui est fondé et ce que l'intéressant ouvrage de M. Ferrero aura contribué à démontrer, c'est que, dans le symbolisme comme en toute autre matière, l'homme a commencé par le simple et le concret pour s'élever graduellement au complexe et à l'abstrait. L'auteur en donne une preuve additionnelle dans le curieux chapitre où il nous montre les fous et les criminels revenant, par un cas d'atavisme assez fréquent, aux formes depuis longtemps dépassées de l'évolution symbolique : le tatouage, le *rébus*, la substitution morbide de la partie au tout dans les sentiments, etc.

XXVII

DES MÉTHODES QUI PERMETTENT D'ATTEINDRE LE DÉVELOPPEMENT PRÉHISTORIQUE DES RELIGIONS[1]

De nombreux savants, recommandés par des connaissances spéciales en linguistique et en archéologie, ont reconstitué, de nos jours, le développement des principales religions qui ont eu cours parmi les sociétés civilisées. C'est surtout par l'emploi de la méthode historique qu'ils y sont parvenus, c'est-à-dire en rassemblant, en classant et en interprétant les témoignages écrits, ainsi que les monuments figurés, dont le nombre s'est si prodigieusement accru depuis un demi-siècle.

Cependant, cette méthode ne nous apprend rien sur les débuts des cultes les plus importants du passé. Un coup d'œil sur l'arbre généalogique des religions peut bien nous convaincre qu'elles se rattachent les unes aux autres par une filiation ininterrompue ou qu'elles procèdent toutes d'un petit nombre de systèmes séparément formés dans quelques groupes ethniques. Mais il nous est impossible de pénétrer plus loin par l'observation directe.

La Préhistoire des Religions.

Partout, à mesure qu'on remonte la chaîne des siècles, on voit les documents écrits se faire de plus en plus rares, puis cesser tout à fait, et il semble que le sol se dérobe sous les pieds de l'investigateur. Cependant, dès lors, nous entrevoyons, toutes formées déjà, des croyances et des institutions qui devaient se

1. *Revue de Belgique* du 15 novembre 1891. (Introduction aux *Hibbert Lectures* de 1891 sur l'évolution de l'Idée de Dieu.)

perpétuer jusque dans les religions actuelles, à travers toute la série des cultes intermédiaires.

Ces éléments communs à toutes les religions *organisées* peuvent se classer de la sorte :

1° La croyance à l'existence d'êtres surhumains qui interviennent d'une façon mystérieuse dans la destinée de l'homme et dans le cours de la nature ;

2° Des tentatives, tantôt pour se rapprocher de ces êtres ou pour les écarter, tantôt pour prévoir l'objet et la forme de leur intervention, tantôt pour influencer cette intervention, soit par la propitiation, soit par la violence ;

3° Le recours à l'entremise de certains hommes regardés comme spécialement aptes à réussir dans ces tentatives ;

4° La mise de certaines coutumes sous la sanction des puissances surhumaines.

A moins de supposer que ces facteurs des premières religions se soient brusquement formés à un moment donné, il faut bien admettre qu'ils ont eu un développement rudimentaire avant leur apparition dans l'histoire. Pour retrouver ce développement, on s'est adressé respectivement à la psychologie, à la linguistique, à l'archéologie préhistorique, au *folklore*, à l'ethnographie. Toutes ces sciences ont leur mot à dire dans le problème, et ce n'est pas trop de leur concours pour le résoudre. Toutefois, c'est surtout l'ethnographie comparée ou descriptive qui, par l'abondance de ses informations, nous aide à suppléer ici à l'insuffisance des renseignements historiques.

Il n'y a là, d'ailleurs, qu'une application de la méthode comparative, si justement glorifiée par Freeman comme une des conquêtes les plus précieuses de notre siècle. Cette application se voit désormais admise sans conteste dans les recherches sur les commencements du langage, de l'art, de la famille, de la propriété, du droit, de la morale même, comme on peut le constater par les ouvrages, désormais classiques, des Bachofen, des Freeman, des de Laveleye, des Giraud-Teulon, des Sumner Maine, des Mac Lennan, des Max Muller, des Lubbock et des Starcke, sans compter les nombreux ouvrages de sociologie qui se sont inspirés de la même méthode, surtout en Angleterre et en France, pour retracer l'ensemble de l'évolution humaine.

Les phénomènes religieux, à leur tour, ont été soumis à ce traitement par des théologiens éclairés, comme MM. Tiele et Réville, qui, sur ce terrain, peuvent donner la main à des ethnographes comme M. Edw.-B. Tylor, à des sociologues comme M. Herbert Spencer, à des folkloristes comme MM. Andrew Lang et Mannhardt. Je vais m'efforcer de marcher sur les traces de ces éminents écrivains, en essayant de reconstituer, dans la mesure du possible, les premières manifestations de la croyance au divin, — quitte à chercher ensuite, dans les faits consignés par l'histoire, la suite d'un développement qui n'a pas encore atteint son dernier terme, s'il est permis de pressentir l'avenir à l'aide du passé.

La théorie du Progrès et la théorie de la Dégénérescence.

A examiner séparément, soit les principaux facteurs de la culture contemporaine, soit les principales races qui se partagent actuellement la domination du globe, l'histoire elle-même permet de constater que la marche de la civilisation se fait dans un sens progressif, c'est-à-dire qu'il y a tendance croissante à obtenir les mêmes résultats avec des efforts moindres et à utiliser, pour la satisfaction de besoins de plus en plus élevés, le surcroît de forces ainsi laissé à la disposition de l'homme. A la vérité, ce mouvement n'est pas continu; il subit des temps d'arrêt, même de recul. Mais à le prendre dans son ensemble, sa direction n'est pas douteuse. De son côté, la paléontologie nous apprend qu'avant l'apparition de l'homme sur la terre, la vie a toujours été en progressant, c'est-à-dire que, étudiée dans ses grandes périodes successives, on la voit tendre à produire des êtres de plus en plus complexes, dont l'homme est, pour ainsi dire, le couronnement, tant par son pouvoir de réagir contre les forces de la nature extérieure que par l'étendue de ses facultés intellectuelles et morales. Il y a déjà là une forte présomption que l'humanité n'a pas été soustraite, dans ses débuts préhistoriques, à la loi générale du développement des êtres vivants, et, par suite, que ses commencements doivent être cherchés dans un état inférieur à tout ce que nous apportent les témoignages les plus anciens des premières civilisations.

L'archéologie préhistorique change cette présomption en une quasi-certitude. Nous savons aujourd'hui, à n'en plus douter, que dans tous les gisements où l'on a constaté la superposition de plusieurs niveaux industriels, l'âge du fer a été précédé par un âge du bronze ou du cuivre, l'âge des métaux par celui de la pierre, l'âge de la pierre polie par celui de la pierre taillée ou éclatée. Nous découvrons un temps où, sans être encore parvenus à la civilisation relative dont les plus vieilles inscriptions nous ont gardé le souvenir, les hommes pratiquaient cependant l'agriculture, possédaient des animaux domestiques, construisaient de grossiers monuments de pierre et formaient de petites agglomérations sur des hauteurs fortifiées ou dans des cités lacustres ; puis, un autre temps, plus éloigné, puisqu'il correspond au dépôt du terrain quaternaire, où ils vivaient exclusivement de la chasse, vêtus de peaux de bêtes et parqués dans d'étroites cavernes, ou bien disséminés en hordes nomades sur des plateaux désolés par les rigueurs de l'âge glaciaire. Enfin, nous entrevoyons une époque, plus crépusculaire encore, où, sous un climat doux et humide, l'homme contemporain de l'*Elephas antiquus*, ignorant l'usage du vêtement, de la poterie et du feu, mais déjà en possession du marteau ou de la hache en silex, réalisait l'état de nature vaguement entrevu par quelques poètes de l'antiquité :

> ... *rude vulgus erant.*
> *Pro domibus frondes norant, pro frugibus herbas.*
> *Nectar erat palmis hausta duabus aqua.*
>
> (OVIDE, *Fastes*, II, 291-293 [1].)

Sans doute, de ce que l'homme du silex a été notre prédécesseur sur le sol de l'Europe, il n'en résulte pas forcément qu'il soit notre ancêtre. A l'époque où les constructeurs des mégalithes, peut-être même les chasseurs du renne et du mammouth, occupaient cette partie du monde, n'est-il pas admissible que les ancêtres des Aryas, des Sémites, des Egyptiens, des Chinois, même des Aztèques et des Incas, auraient pu jouir, ailleurs, d'une civilisation ou d'une demi-civilisation bien autrement

1. Cf. LUCRÈCE, V, 953-956.

avancée? Mais on doit se demander où sont les restes de cette culture. Il est vrai qu'on n'a pas tout exploré et fouillé sur le globe. Toutefois, il faut reconnaître que les chances d'une découverte semblable diminuent de jour en jour. Comme l'écrivait déjà, il y a plus de vingt ans, M. Edward B. Tylor : « Il n'y a guère de province au monde dont on ne puisse dire : Des sauvages ont demeuré ici. » — Il n'en est guère, ajouterai-je, dont on ne puisse dire également : « Des hommes ici ont progressé. » L'archéologie préhistorique se joint ainsi à la paléontologie pour nous affirmer que, si l'âge d'or existe dans la possibilité des choses, ce n'est pas en arrière qu'il faut le chercher.

On a soutenu que jamais des sauvages n'auraient pu s'élever à la civilisation sans l'intervention d'un peuple déjà civilisé. Assurément, nous ne pouvons observer nulle part le passage de la sauvagerie à la civilisation ni même à cet état de demi-civilisation d'où l'on admet que nous nous sommes graduellement élevés à notre niveau actuel. — Mais il y a d'excellentes raisons à cette lacune. D'abord, avant d'avoir atteint un certain degré de culture, les peuples n'ont pas d'histoire; ils ne peuvent donc nous éclairer eux-mêmes sur leur passé. Quant à l'observation externe, elle ne peut nous être ici d'aucune utilité, car du jour où des sauvages viennent en contact avec une civilisation supérieure, cette dernière fausse leur développement spontané et l'absorbe, quand elle ne le paralyse point. Ce qui est évident, c'est qu'il y a des peuples mieux doués que d'autres dans la lutte pour la vie et le progrès; peut-être même y en a-t-il qui sont incapables de dépasser un degré inférieur de culture. Mais de ce que, dans une course, les plus agiles atteignent seuls le but, en résulte-t-il que tous ne soient pas partis du même point, et le vainqueur en a-t-il eu moins à franchir les étapes où se sont arrêtés ses concurrents malheureux?

En second lieu, il faut se demander où finit la sauvagerie et où commence la civilisation. On peut établir, sous ce rapport, un critérium plus ou moins complexe, à l'aide d'indications fournies par les procédés industriels, par le genre de vie, par les institutions religieuses et sociales, par toutes les manifestations prédominantes de l'état moral et intellectuel. Mais on ne réussira à faire rentrer la totalité des populations humaines dans l'une ou

l'autre des deux catégories qu'à la condition de négliger les transitions. En réalité, les différents groupes humains peuvent se ranger sur une échelle dont le pied est caractérisé par l'extrême sauvagerie des Boschimans, des Fuégiens, des Samoyèdes, des Akkas, des Australiens, alors qu'au sommet se trouvent les peuples les plus avancés de la race indo-européenne. Si, entre ces termes extrêmes, la distance semble infranchissable, elle devient presque insensible entre les populations qui occupent des échelons voisins, et il suffit parfois d'un léger progrès pour faire atteindre à un peuple quelconque le niveau de ceux qui se trouvent immédiatement au-dessus de lui. Dès lors, rien ne s'oppose à ce qu'une même population ait graduellement escaladé tous les degrés qui la séparaient du point culminant : peut-être même les échelons qu'elle a ainsi franchis ne sont-ils rien à côté de ceux qui, dans l'avenir, permettront aux plus favorisés de continuer l'ascension ; car la civilisation est, elle aussi, une échelle de Jacob, dont nous n'entrevoyons pas le sommet, parce qu'il se perd dans les cieux.

Point de départ du développement religieux.

On rencontre souvent des esprits dégagés de tout préjugé, qui admettent sans réserve l'extrême barbarie de la société primitive, mais qui voudraient cependant faire exception pour la religion. A les en croire, les ancêtres des Sémites, des Aryas, des Egyptiens, des Chinois, ou au moins de l'un ou l'autre de ces peuples, auraient débuté par un état de vie fort simple et élémentaire au point de vue industriel et social, mais avec des mœurs fort pures et des croyances fort hautes, voire en pleine possession du monothéisme.

Pour l'établir, on fait d'abord valoir que ces peuples ont gardé le souvenir d'une époque où les croyances étaient beaucoup plus élevées. Premièrement, l'assertion ainsi formulée est beaucoup trop générale. Il existe, en sens contraire, des traditions non moins respectables qui placent dans le passé un état d'ignorance religieuse d'où les hommes auraient été tirés par les enseignements de quelque héros civilisateur ou même de quelque personnage surhumain. Ensuite, il n'y a pas plus de fond à faire sur ces

légendes dans un sens que dans l'autre : les peuples se sont demandé de tout temps d'où leur provenait la connaissance des dieux, et comme ils ne pouvaient le découvrir, ils ont naturellement conclu qu'elle leur avait été inculquée par les divinités elles-mêmes, à l'époque,

> Où le ciel sur la terre
> Marchait et respirait dans un peuple de dieux.

Les mêmes problèmes se sont, du reste, posés de tout temps pour l'origine des arts, des lettres, des sciences, des coutumes, etc., et toujours ils ont donné lieu à une tentative analogue pour expliquer par des mythes le secret du passé.

On a essayé de se rabattre sur l'éloge que des auteurs antiques nous font de certains peuples primitifs, tels que les Pélasges et les Germains. Mais aujourd'hui que nous connaissons mieux les populations non civilisées, nous savons que l'état d'innocence morale attribué à ces peuples enfants de l'Europe ancienne se résumait dans la simplicité des mœurs et les vertus ordinaires du sauvage actuel, là où celui-ci n'a pas été corrompu par une immixtion hâtive de nos civilisations. Quant à l'absence d'idoles, ou même de divinités plus accentuées que les vagues *numina* des Italiotes, elle prouve simplement que ces peuples n'avaient pas encore atteint la phase du polythéisme et de l'idolâtrie.

Enfin, l'on n'a pas manqué d'invoquer les sentiments épurés et même les raisonnements théologiques qui s'affirment dans les livres sacrés des Perses, des Hindous, des Chinois, comme dans certains hymnes des Egyptiens et des Chaldéens. Mais les recherches des derniers temps tendent de plus en plus à dissiper les illusions qu'on avait pu se faire dans le premier enthousiasme produit par la découverte de ces merveilleuses littératures. L'auréole qui les entourait s'est dissipée, et on est revenu à une appréciation plus exacte de leur valeur, comme de leur âge, sans qu'elles aient perdu de leur mérite, ni de leur charme, à devenir moins anormales et plus humaines, c'est-à-dire à reprendre leur vraie place dans l'évolution générale de l'humanité.

Quoi qu'il en soit, on doit reconnaître désormais qu'aucun de ces vénérables documents ne nous reporte aux premiers temps

de la religion en général, ni même aux premiers temps de leur culte respectif. Ils représentent, non l'aspiration naïve de l'humanité, mais une élaboration sacerdotale qui a déjà fait son triage dans les croyances du passé. Plus on remonte vers ce passé dans les différentes races, plus on voit le culte des Sémites nous apparaître comme un véritable polydémonisme, celui des Egyptiens comme une sorcellerie organisée, celui des Indo-Européens comme une sorte de physiolâtrie universelle en cours de transformation polythéiste — c'est-à dire que, chez tous ces peuples, à mesure que nous nous rapprochons des origines, nous trouvons, de plus en plus prédominantes, des formes de pensée et des manifestations de sentiments qui caractérisent l'état religieux des sauvages à toutes les époques et dans toutes les parties du monde.

Conclusions de la Linguistique.

La linguistique comparée nous permet de remonter un peu plus haut que l'histoire vers les origines de toute civilisation. Toutefois, ses conclusions sont moins encore de nature à encourager l'hypothèse d'un début religieux beaucoup au-dessus du niveau observé chez les sauvages, car elles tendent à établir que partout le sens abstrait des mots employés à rendre des idées générales a été précédé d'un sens concret et en quelque sorte matériel.

Le langage nous apparait comme un merveilleux mécanisme qui non seulement nous permet de noter les rapports des choses jusque dans leurs nuances les plus subtiles, mais encore qui guide notre esprit, d'abstraction en abstraction, jusqu'au seuil de la région inaccessible où, par de là le monde des formes et des idées, nous pressentons la mystérieuse réalité, supérieure à toute définition. Cependant, les savantes analyses de la philologie moderne nous reportent à une époque où il se réduisait — en dehors peut-être de quelques onomatopées — à un petit nombre de sons ou de cris exprimant chacun une action physique, et une action physique accomplie par l'homme. Je n'ai pas à expliquer comment les monosyllabes qui accompagnaient les actes humains ont fini par en marquer l'idée, ni dans quelle

mesure les progrès du langage ont amené la pensée à prendre possession d'elle-même. Mais nous sommes néanmoins autorisés à en conclure, d'un côté, que les créateurs de nos langues devaient largement prêter leurs facultés aux choses du dehors, — en tant que celles-ci se révélaient par des manifestations assimilables à des actions humaines ; d'autre part, que le bagage des idées conscientes devait alors être restreint à un petit nombre de notions essentiellement concrètes, embrassant des actes ou des phénomènes physiques d'une occurence journalière.

Dans de pareilles conditions, les hommes devaient être non seulement incapables de s'élever spontanément à des notions abstraites, comme celles qu'éveillent en nous les mots : Dieu, âme, infini, absolu, substance, morale, mais encore ils eussent été hors d'état de comprendre ces notions, si elles leur avaient été brusquement communiquées du dehors[1]. Tel est encore le cas des sauvages modernes, qui sont absolument rebelles aux idées abstraites, ainsi que le constatent la plupart des explorateurs[2]. Tous les missionnaires savent au prix de quels efforts, et on peut ajouter de quelles défigurations, ils parviennent à introduire quelques lambeaux de la métaphysique chrétienne dans l'esprit des races véritablement inférieures. On raconte l'histoire d'un bénédictin qui, ayant séjourné trois années chez les aborigènes de l'Australie, avait vainement essayé de découvrir à quelle divinité ils rendaient hommage. Un beau jour, il apprit qu'ils croyaient à un dieu, tout-puissant autrefois, qui avait créé le monde par son souffle, mais désormais trop vieux ou trop décrépit pour qu'on eût à en tenir compte[3]. C'était là sans doute l'écho de ses propres prédications qui revenaient au missionnaire ; seulement, les indigènes n'avaient pu concevoir ce créateur autrement que comme un être réduit à une complète décrépi-

1. M. Pfleiderer fait remarquer que, s'il nous faut des années pour développer les notions abstraites dans l'intelligence de nos enfants, bien que ceux ci puissent profiter de tout l'héritage du passé « qui a pensé pour eux, » il a dû falloir des siècles et même des milliers d'années pour arriver au même résultat chez l'homme primitif. (*The philosophy of Religion.* London, t. III, p. 45).

2. Voyez Sir JOHN LUBBOCK, *The origin of Civilization*. London, 1870, chap VIII.

3. MAX MULLER, *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, traduit par M. JAMES DARMESTETER. Paris, 1879, p. 15.

tude, puisqu'il était assez vieux pour avoir contribué à la formation du monde et assisté à la naissance de leurs ancêtres.

Constatations de l'Archéologie préhistorique.

L'archéologie préhistorique nous permet de faire un pas de plus, en ce qu'elle nous fournit quelques vestiges matériels et certaines des croyances professées avant toute civilisation. A la vérité, ces vestiges font défaut dans les dépôts de la plus ancienne époque où l'on a constaté l'existence de l'homme, — c'est-à-dire pendant la période chelléenne, qui semble avoir précédé la grande extension des glaciers en Europe. — Mais il faut se garder de tenir cette lacune pour définitive. Rappelons-nous ce qui s'est passé à cet égard pour le reste de l'époque paléolithique. Là aussi, des savants, dont le nom fait autorité, ont soutenu que l'homme des temps quaternaires n'avait aucune croyance religieuse et qu'il ne prenait même aucun soin des morts. Or, les découvertes qui se sont accumulées depuis vingt-cinq ans, surtout dans les cavernes de France et de Belgique, ont permis de constater d'une façon irréfragable que, dès l'âge du mammouth, l'homme pratiquait des rites funéraires, croyait à une vie future, possédait des fétiches et peut-être même des idoles. Un coup d'œil sur les trouvailles qui autorisent ces conclusions ne sera peut-être pas déplacé ici.

L'Homme du mammouth et ses usages funéraires.

Il y a des milliers et des milliers d'années, le farouche habitant de la grotte de Spy, aux caractères ostéologiques tellement simiens qu'on a pu en faire un nouvel anneau dans la chaîne descendante vers l'animalité, — armé seulement de quelques silex pour se défendre contre les attaques des grands fauves qui erraient autour de son abri, — exposé aux rigueurs d'un climat que les populations actuelles des régions polaires supportent seulement grâce à des ressources qui, comparées au dénûment des temps moustériens, représentent presque de la civilisation,

— ce contemporain du mammouth et de l'ours des cavernes, dont toutes les préoccupations semblaient devoir être absorbées par la lutte pour l'existence, trouvait déjà le temps de songer à ses morts, de les parer pour la vie future, de leur offrir des objets qu'il aurait pu utiliser pour lui-même, mais qu'il préférait laisser à leur disposition dans cette autre vie[1]. L'usage de placer près du défunt des armes, des outils, des parures, peut être regardé comme général chez les populations des cavernes, ainsi que chez tous les sauvages qui enterrent leurs morts; il implique à la fois la croyance à une survivance de l'individu et l'idée que cette vie future sera la répétition de la vie présente, tout au moins qu'on y éprouvera les mêmes besoins, qu'on y courra les mêmes périls et qu'on y ressentira les mêmes jouissances.

C'est ce qu'expliquaient bien les anciens Péruviens, quand, interrogés sur la raison qui leur faisait sacrifier, en l'honneur des défunts, des objets, des animaux et même des personnes, ils affirmaient qu'ils avaient vu en songe des gens, morts depuis longtemps, se promener avec les êtres et avec les objets ensevelis dans leur tombe[2]. Des indigènes de Bornéo vont jusqu'à dire que, s'ils abandonnent au gré des vagues des objets ayant appartenu au défunt, celui-ci ne tardera pas à venir les reprendre. Chez certains peuples, tels que les Comanches, les Patagons, les Bagos de l'Afrique, l'habitude d'offrir au mort tout ce qui lui a appartenu est poussée si loin, qu'au dire de divers explorateurs, elle empêche le maintien de la famille et l'accumulation du moindre capital dans la peuplade[3].

On a également constaté, dans les cavernes de l'âge du mammouth, la trace de repas funéraires. Il faut observer que, chez tous les peuples non civilisés, ces repas ont lieu, non pas seulement en l'honneur, mais encore au bénéfice des défunts, de même que les repas en l'honneur des dieux sont censés profiter à ces derniers. Les indigènes de la rivière Rouge expliquent formelle-

1. De Puydt et Lohest, *L'homme contemporain du mammouth à Spy*. Namur, 1887.
2. Cieza de Leon, cité par M. Edw. B. Tylor, *Civilisation primitive*. Paris, 1878, t. I, p. 567.
3. Grossmann, *Mortuary customs of the North American Indians* dans le *Report of the Bureau of Ethnology to the Smithsonian Institute*, t. I. Washington, 1881, p. 99. — De Lucy-Fossarieu, *Ethnographie de l'Amérique antarctique*. Paris, 1884, p. 51. — René Caillié, *Voyage à Tombouctou*. Paris, 1830, p. 245-246.

ment que l'esprit du défunt se nourrit de l'esprit renfermé dans l'offrande, pendant que les assistants se partagent la nourriture du banquet funéraire[1]. L'existence de cette coutume chez l'homme préhistorique a donc pour corollaire qu'il avait déjà fait la distinction de l'objet matériel et de l'esprit enfermé dans l'objet comme dans un corps; bien plus, qu'il croyait à la possibilité, pour cet esprit, de quitter son enveloppe et de lui survivre. Une preuve plus incontestable encore de cette croyance s'observera un peu plus tard, lorsqu'on se mettra à briser ou à brûler les objets déposés dans les tombes, parce qu'on croit à la nécessité de détruire, c'est-à-dire de tuer l'objet, afin d'en mettre l'âme à même de suivre l'âme du défunt.

L'Age du renne.

Dans quelques grottes, dont les plus anciennes remontent à l'âge du renne, par exemple dans les cavernes de Menton, les os des cadavres étaient teints en rouge avec de l'oligiste ou du cinabre. Aujourd'hui encore, quelques tribus de l'Amérique septentrionale, qui exposent les cadavres sur la cime des arbres, recueillent ensuite les ossements décharnés et les peignent en rouge avant de les enterrer définitivement. On signale une coutume analogue chez les Mincopis des îles Andaman et les Niams-Niams de l'Afrique centrale[2]. Il a été donné comme raison de cet usage que le rouge est la couleur des esprits. Ainsi, en Polynésie, il suffisait de peindre un objet en rouge pour qu'il devînt *tabou*, c'est-à-dire la propriété des puissances surhumaines, donc inviolable et inaccessible. Mais nous pouvons nous demander si, dans les usages funéraires, l'apposition de la couleur rouge n'avait pas pour but de simuler plutôt une infusion de sang, c'est-à-dire une restitution de la vie, conformément à l'idée, si fréquente chez les non-civilisés, que le sang et la vie sont équivalents.

1. Dr S.-G. Wright, cité par M. H.-C. Yarrow, *Report of the Bureau of Ethnology*, t. I. Washington, 1881, p. 191.

2. Cartailhac, *La France préhistorique*. Paris, 1889, p. 292. — De Nadaillac. *Les découvertes préhistoriques et les croyances chrétiennes*. Paris, 1889, p. 13. — Letourneau, *Sociologie*. Paris, 1880, p. 211 et 220.

Peindre les ossements du défunt en rouge, ce serait donc lui assurer ou lui faciliter le renouvellement de l'existence[1].

Une autre coutume, relevée dans les cavernes de la France centrale, dès l'âge du renne, et de plus en plus générale à l'époque de la pierre polie, consistait à enterrer le corps replié sur lui-même, de façon que les genoux touchent le menton. On a soutenu qu'elle avait pour but de donner au cadavre l'attitude que le vivant prenait pour dormir au coin du feu, le soir, après une journée de chasse ou de guerre[2]. Mais ce n'est là nulle part la véritable attitude du sommeil. Je me rallierais plus volontiers à l'idée qu'on voulait ainsi donner au mort la position de l'enfant dans le sein de sa mère. Nombre de populations croient que la vie est une renaissance, — depuis les Algonquins qui, par une touchante attention, enterrent les petits enfants sur les sentiers les plus fréquentés par les femmes de la tribu, jusqu'aux peuples des deux continents qui expliquent de la sorte les cas de ressemblance familiale ou d'atavisme. D'ailleurs, cette coutume, retrouvée par le docteur Schliemann dans les tombes de Mycènes, existe encore aujourd'hui aux îles Andaman, dans la Nouvelle-Zélande, en Mélanésie, dans l'Amérique méridionale, chez les Bongos de l'Afrique et parmi les Hottentots. Presque tous les voyageurs l'expliquent par la raison que je viens d'en donner[3]. La croyance que la terre est la mère commune des hommes, la matrice qui les a originairement portes, se trouve dans toutes les mythologies un peu développées. Les Aryas des temps védiques, dans les cas où ils enterraient leurs morts sans les incinérer, priaient la terre de les accueillir comme une mère son fils[4].

1. Ainsi, chez les anciens Péruviens, on barbouillait en rouge avec du sang, pendant les sacrifices, les portes et les idoles des temples. (ACOSTA, cité par M. ALBERT RÉVILLE, *Religions du Mexique et du Pérou*. Paris, 1885, p. 349.) — De même, les Bédouins du Sinaï, pendant une fête populaire célébrée annuellement en mémoire de leur prophète Salih, frottent avec du sang de chameau les montants de la porte du tombeau. (J. GOLDZIHER, « Le culte des saints chez les musulmans, » dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. II, 1880, p. 311.)

2. LETOURNEAU, *Sociologie*. Paris, 1880, p. 207.

3. Pour les Araucans, D'ORBIGNY, *L'homme américain*. Paris, 1839, t. I, p. 92; pour les Hottentots, PESCHEL, *Völkerkunde*. Leipzig, 1874; pous les Andamanais, E.-H. MAN, dans le *Journal of the Anthropological Institute*, 1882, p. 144. — Décrivant les momies des anciens Péruviens, M. Hutchison dit que « le corps était placé dans la même position que le fœtus pendant la vie utérine. » *Prehistoric Peru* dans le *Journal of the Anthropological Institute*, t. IV, 1875, p. 447.

4. *Rig Véda*, X, 18, II.

Les hommes de cet âge reculé pratiquaient-ils seulement le culte des morts? Je ferai observer que ce dernier était à peu près le seul susceptible de laisser des traces matérielles. On peut aisément retrouver les objets déposés dans une tombe; mais allez donc rechercher les vestiges des sacrifices offerts aux corps célestes ou des danses symboliques exécutées en leur honneur! Nous ne devons pas plus compter sur l'écriture que sur le phonographe pour nous transmettre le texte des prières ou des conjurations qui ont projeté vers le ciel les premières manifestations de la religiosité humaine. Toutefois, nous possédons un certain nombre de gravures qui remontent à l'âge du renne, et il est difficile de ne pas admettre que cet art primitif ait eu une portée religieuse. Ce sont le plus souvent des représentations d'animaux, mammouths, rennes, chevaux, serpents, poissons, dessinés sur des fragments d'os ou d'ivoire avec une fidélité d'expression et même un sentiment de la vie qu'on pourrait souhaiter à plus d'un artiste moderne. Chez les nègres, toutes les représentations analogues sont des fétiches, ou, du moins, ont un but conjuratoire, et j'avoue ne pas croire beaucoup aux préoccupations purement esthétiques des sauvages. Tout, chez eux, a un but pratique, même l'art et la religion. C'est, du reste, une idée fréquente chez les non-civilisés qu'à travers le portrait on peut agir sur l'original. Enfin, comme l'a écrit M. Andrew Lang avec beaucoup d'à-propos : « Quand on adore un tigre ou un lézard, on est enclin à penser que la prière ou le culte adressés à l'image de l'animal plairont à l'animal lui-même et le rendront propice[1].

La figure humaine a été plus rarement esquissée et avec moins de bonheur. Cependant, on en connaît plusieurs exemples. M. Edouard Dupont a trouvé, dans le trou Magrite, non loin de Dinant, l'ébauche d'une figurine en bois de renne qui, reproduisant la silhouette de l'homme, peut très bien avoir servi d'idole. Le même explorateur a recueilli dans une caverne de la Lesse, sur une plaque de grès, près d'un foyer qui remonte à l'âge du renne, un tibia de mammouth auquel on ne peut refuser le caractère d'un fétiche, car, à cette époque, le mammouth était déjà une espèce éteinte dans cette région. M. Dupont fait observer, à ce

1. Andrew Lang, *Custom and myth*. Londres, 1884, p. 294.

propos, que partout les ossements des grandes espèces éteintes jouent un rôle important dans les croyances populaires[1]. Les Dacotahs et d'autres Peaux-Rouges recueillent soigneusement les os du mastodonte et les placent dans leurs huttes pour bénéficier de la vertu magique qu'ils leur prêtent[2]. — Il convient de mentionner également les coquilles perforées, les fossiles, les cristaux, les cailloux de quartz et les cornes de renne déposés à l'intérieur des tombes, parfois même dans la main du mort, objets sans utilité pratique, qui ont pu servir d'ornements, mais qui, dans certains cas, doivent avoir été employés comme talismans ou comme amulettes.

Tous ces vestiges dénotent sans doute des conceptions bien enfantines et bien grossières; néanmoins, ils impliquent aussi que l'homme entrevoyait déjà, au delà de son horizon borné, quelque chose de mystérieux et de puissant; qu'il cherchait à nouer avec les êtres surhumains, dont il se croyait entouré, des relations basées sur un échange de services; enfin, qu'il s'était déjà ouvert à l'esprit de sacrifice, c'est-à-dire à l'abandon d'un avantage tangible et immédiat en vue d'un bien plus considérable, mais plus éloigné et plus incertain.

Age néolithique. — Les Mégalithes.

Si nous passons à l'âge de la pierre polie, nous voyons ces manifestations religieuses se développer et se généraliser. Il s'y ajoute même des éléments nouveaux, par exemple le culte des mégalithes, la trépanation des crânes, la vénération spéciale de la hache, etc.

Je ne m'étendrai pas sur l'emploi encore si controversé des pierres levées et alignées qui se rencontrent un peu partout dans les deux mondes. On a prétendu que c'étaient de simples monuments commémoratifs, comme les douze pierres, tirées du Jourdain, que Josué fit ériger au premier campement des Israélites après

1. E. Dupont, *L'homme pendant les âges de la pierre aux environs de Dinant-sur-Meuse*. Bruxelles, 1871, p. 92 et 206.
2. Edw. B. Tylor, *Researches into the early history of Mankind*. Londres, 1878, p. 322.

le passage du fleuve, pour servir, explique la Bible, « de mémorial éternel[1]. » Je ne veux pas contester que certains de ces monuments aient pu jouer le rôle d'aide-mémoire ou même de bornes internationales. Mais, quand je vois à quel point le culte des pierres, particulièrement des pierres levées, est encore général dans l'humanité non civilisée, je suis bien plus porté à conclure que les mégalithes sont, en général, le legs et le témoignage d'une vraie litholâtrie, soit que ces pierres aient été vénérées en elles-mêmes et pour elles-mêmes, comme nous le voyons chez les aborigènes de l'Inde, de la Malaisie, de la Polynésie, de l'Afrique septentrionale, des deux Amériques[2], soit qu'on les ait tenues pour la demeure ou le simulacre de quelque puissance surhumaine, comme les bétyles de toute la race sémitique, et même les blocs informes figurant, chez les Grecs, suivant le témoignage de Pausanias, les plus anciennes images des divinités. On peut constater que la vénération de la pierre levée a été partout le premier pas vers l'idolâtrie.

L'homme de la pierre polie, de même que son prédécesseur de l'âge paléolithique, déposait ses morts dans des grottes; quand les cavernes naturelles lui faisaient défaut, il en construisait d'artificielles, soit qu'il creusât une excavation dans le roc, soit qu'il disposât quatre pierres en une sorte de rectangle recouvert d'une large dalle et enfoui sous un amoncellement de terre. Telle est l'origine des dolmens, dont on ne conteste plus le but funéraire. Toute la question est de savoir si c'étaient des sépultures du premier ou du second degré; en d'autres termes, si on y déposait directement les morts, ou si, avant de les introduire, on laissait la décomposition faire son œuvre. Dans cette dernière hypothèse, qui est la plus probable, les dolmens n'auraient été que des ossuaires, analogues à ceux qu'on rencontre encore dans certains cimetières du continent européen; mais cette préoccupation même d'assurer une demeure en quelque sorte perpétuelle aux éléments

1. JOSUÉ, IV, 5-8. — Il paraît que, actuellement ou récemment encore, chez les Kabyles, les représentants des clans confédérés, quand ils avaient pris une décision importante, dressaient chacun une haute pierre; si une des tribus violait l'engagement, sa pierre était renversée. (CARTAILHAC, *France préhistorique*, p. 314, 315.)

2. *Mythologie du monde minéral*, leçon professée à l'école d'anthropologie par André Lefèvre. Paris, 1889.

incorruptibles du corps n'est qu'une nouvelle preuve de l'importance qu'on attachait aux rites funéraires.

Un détail fréquent, qui n'a pas laissé d'intriguer les archéologues, surtout à l'époque où l'on croyait encore que les dolmens étaient l'œuvre d'un peuple particulier, c'est la présence, dans une des parois, — généralement celle qui ferme l'entrée, — d'un trou qui ne dépasse guère le volume d'une tête humaine. Au Caucase et au Malabar, cette disposition leur a même valu plus tard, dans le langage populaire, le surnom de « Maison des Nains. »

Trop étroit pour avoir servi de passage aux vivants, cet orifice n'a pu davantage être utilisé pour introduire les ossements ou même les offrandes, qu'autrement on retrouverait empilés contre la paroi intérieure. L'explication la plus raisonnable, c'est qu'on le destinait à permettre le passage de l'âme. Pour nombre de peuples sauvages, l'âme continue à habiter près du corps, tout en faisant, de temps à autre, une excursion dans le monde des vivants. Or, ainsi que nous le verrons plus loin, l'âme, chez ces populations, est généralement regardée comme une imitation réduite et en même temps semi-matérielle du corps. Il lui faut donc une ouverture pour qu'elle puisse traverser une cloison. A la mort d'un parent, les Hottentots, les Samoyèdes, les Siamois, les Fidjiens, les Peaux-Rouges, font une ouverture dans la hutte pour fournir une issue à l'âme du défunt, quitte à reboucher aussitôt le trou, pour qu'elle ne puisse plus rentrer[1]. Les Iroquois ménageaient une petite ouverture dans chaque tombe et ils expliquaient formellement que c'était pour permettre à l'âme de sortir ou d'entrer à sa guise[2]. A Koulfa, dans l'Afrique du Nord la même idée s'était combinée avec le désir de ménager un passage pour les offrandes. Après avoir laissé un trou dans le haut du tombeau où l'on déposait le cadavre replié sur lui-même, on mettait, près de cette ouverture, des pagnes et d'autres objets, afin que le défunt lui-même pût venir les chercher et, au besoin, les transmettre à des morts plus anciens[3].

1. Frazer, *On certain burial customs* dans le *Journal of the Anthropological Institute*, Londres, t. XV, p. 70. — Herbert Spencer, *Principles of sociology*, t. I, § 94.

2. A. Réville, *Religion des peuples non civilisés*. Paris, 1883, t. I, p. 252.

3. Clapperton, *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique*. Paris, 1829, t. I, p. 276.

La Trépanation des crânes.

C'est également par le désir de frayer un chemin à un esprit que s'expliquent le mieux ces curieux faits de trépanation crânienne, observés pour la première fois, en 1872, par le docteur Prunières, dans des cavernes néolithiques de la France centrale et constatés depuis lors dans les sépultures du même âge, en Danemark, en Bohême, en Italie, en Portugal, dans le nord de l'Afrique ainsi que dans les deux Amériques[1]. Quelques-uns de ces crânes avaient été trépanés après la mort. D'autres l'avaient été durant la vie, comme on pouvait le reconnaître au travail de réparation naturelle qui s'en était suivi. Quant aux rondelles d'os détachées par cette opération, elles étaient percées d'un trou et portées en collier, usage qui s'est perpétué jusqu'à l'époque gauloise.

Aujourd'hui encore, il paraîtrait que la trépanation est pratiquée chez les Kabyles, — dans un but d'initiation religieuse, affirme M. de Nadaillac, — dans un but thérapeutique, rapporte M. Broca. Dans le premier cas, elle pourrait avoir pour objet de permettre à l'âme de se mettre librement en communication avec les puissances surhumaines, ou encore d'offrir aux dieux un succédané, un substitut, en lieu et place de la personne entière, comme nous en trouvons des exemples chez tous les peuples qui pratiquent des mutilations religieuses, depuis l'ablation d'une phalange jusqu'aux sacrifices des cheveux ou des ongles. Dans le second cas, elle aurait évidemment en vue de permettre l'expulsion d'un esprit qui s'est introduit dans le corps et qui y cause des désordres, conformément à la théorie des non-civilisés que toute maladie est un fait de possession diabolique ou divine. C'est ainsi que les sauvages des deux mondes appliquent à leurs malades les procédés de massage et de succion; qu'ils leur administrent des boissons purgatives et vomitives; qu'ils leur font même des saignées et des brûlures, dont l'efficacité souvent réelle, quoique toujours empirique, est invariablement attribuée à la sortie de l'esprit perturbateur.

1. Broca, *Mémoire sur la trépanation du crâne et les amulettes crâniennes à l'époque néolithique*. Paris, 1877.

La trépanation des morts est peut-être plus difficile à interpréter, précisément parce que nous n'en trouvons l'équivalent chez aucun peuple connu. M. Cartailhac, s'appuyant sur une sorte d'embaumement que pratiquent encore les Dayaks, croit qu'elle avait pour objet de permettre l'extraction de la cervelle[1]. Mais on peut penser que ce procédé eût laissé d'autres traces ; il n'expliquerait pas, en tout cas, la valeur d'amulette qu'on attachait aux rondelles ainsi détachées du crâne. Peut-être l'opération avait-elle précisément pour objet de procurer ces précieux talismans ; ou encore s'agissait-il de fournir à l'âme une issue spéciale par où elle pût sortir du corps. Il est à remarquer que la trépanation ne s'appliquait pas, dans la même sépulture, à tous les défunts indistinctement ; que, sur quelques crânes, elle a dû être pratiquée à la fois pendant la vie et après la mort ; enfin, que parfois les trous ainsi formés ont été rebouchés au moyen de rondelles évidemment empruntées à d'autres têtes. Tous ces faits rentrent assez bien dans l'hypothèse que la trépanation était reservée — ainsi que, ailleurs, certains rites funéraires et certains modes privilégiés de sépulture — aux individus regardés, à raison de leur rang, de leur savoir ou de leur tempérament, comme en possession d'une nature supérieure ou comme en communication directe avec le monde surhumain.

Le Culte de la Hache.

Nous avons la preuve incontestable qu'à l'époque des cités lacustres et des cryptes artificielles, l'homme pratiquait l'idolâtrie. Dans les cavernes de la Marne, de l'Oise, de l'Eure et du Gard, en France, on a trouvé, toujours sur la paroi gauche de l'anti-grotte (ce qui implique bien une disposition intentionnelle), l'ébauche d'une figure féminine où l'on peut distinguer les yeux, le nez, la bouche, les seins et même le dessin d'un collier[2]. Cette grossière sculpture, qui est partout la même, est généralement associée à l'image d'une hache en silex, sorte de maillet à deux

1. *France préhistorique*, p. 286.
2. Baron de Baye, *Mémoire sur les grottes de la Marne*. Paris, 1872.

têtes, parfois figuré avec son manche. Il n'est pas surprenant que l'homme de la pierre ait vénéré l'instrument caractéristique de sa civilisation, l'arme qui assurait sa domination sur la nature et qui représentait le fondement de sa puissance. Aujourd'hui encore, ne voit-on pas les Peaux-Rouges, les Polynésiens et même les Hindous offrir des hommages à leurs armes et à leurs outils? Le culte des silex taillés, et, à plus forte raison, de la hache en pierre, a été à peu près universel dans l'humanité, qui, partout, même après l'avènement des métaux, a continué à mettre ces premiers produits de l'industrie en rapport avec la foudre et en a fait des pierres tombées du ciel. Cependant, dans les sculptures qui nous occupent, on peut se demander s'il ne faut pas rattacher la hache au culte de quelque divinité féminine à qui elle aurait servi d'arme ou de simulacre, comme, dans les tombes de l'âge postérieur, elle devient le symbole de Thor et de Taranis, les divinités du tonnerre chez les Germains et chez les Gaulois[1]. Ceci n'implique nullement que les hommes de la pierre polie aient adoré la foudre sous les traits d'une femme, et le plus sage serait peut-être de renoncer, dans l'état actuel de nos connaissances, à déchiffrer davantage ce problème. Toutefois, en tant qu'il m'est permis, sans sortir de mon cadre, de formuler ici une hypothèse, je demanderai si l'on ne pourrait voir dans cette idole fruste et naïve une personnification de la nature ou plutôt de la terre. En effet, nous trouvons celle-ci adorée, sous une physionomie féminine, par tous les peuples parvenus à une capacité de généralisation suffisante pour concevoir l'idée d'une puissance analogue. Je me risquerai même à supposer que son association avec une hache pourrait bien avoir trait à quelque mythe de l'union entre le ciel et la terre, où les formes fécondantes de l'orage auraient été symbolisées par la hache de pierre. La présence de pareilles conceptions chez presque tous les peuples qui ont atteint un certain niveau de développement mythologique est ma seule excuse pour hasarder cette explication, qui concorde, néanmoins, avec ce que nous savons des idées religieuses chez

1. Il est intéressant de constater que la hache se retrouve dans la main du dieu de la foudre chez les Chaldéens, les Grecs (*Zeus Labrandeus*) et les Hindous (*Civa*).

les occupants de notre sol, au moment où ils entrent en contact avec des sociétés plus avancées[1].

La plupart des rites que je viens de mentionner ont également marqué de leur empreinte l'âge du bronze ou du cuivre et on peut les suivre dans le premier âge du fer, avec lequel, presque partout, nous prenons pied dans l'histoire.

De la méthode en Archéologie préhistorique.

On trouvera peut-être que l'ensemble de ces renseignements est assez maigre, et que la part de l'hypothèse y est encore bien forte. Mais les faits que nous avons pu y constater suffisent, sinon pour reconstituer toute la religion des hommes préhistoriques, du moins pour établir que leur niveau religieux n'était guère supérieur à celui des peuples actuellement échelonnés entre les commencements de la civilisation et de la complète sauvagerie. On aura remarqué que pour retrouver les croyances résultant de ces constatations matérielles, j'ai eu recours aux vestiges analogues qui se rencontrent chez les peuples non civilisés de notre temps et qui y reçoivent une explication connue. C'est ainsi que, pour retrouver l'usage de certains engins préhistoriques, on s'est adressé aux populations chez lesquelles a été constaté de nos jours l'emploi d'engins identiques. On n'a même pas hésité à généraliser les conclusions tirées de ces analogies, quand il s'est agi de reconstituer l'industrie, les occupations, les mœurs des sauvages préhistoriques. Tout ce que je demande, c'est la permission d'en faire autant quand il s'agit des croyances et des institutions religieuses.

1. On trouve assez fréquemment, sur des autels gallo-romains, un dieu tenant un long maillet, associé à une déesse qui porte une corne d'abondance. Dans le premier, bien qu'il soit parfois latinisé en Dispater ou en Sylvanus, les archéologues s'accordent à voir Taranis, le dieu de la foudre, l'équivalent celtique du Thor germain ; dans la seconde, une déesse de la terre ou de la nature. (« Le dieu gaulois au maillet, » par Ed. Flouest et H. Gaidoz, dans la *Revue archéologique* de mars-avril 1890). — Le marteau, emblème de l'orage aux ondées vivifiantes, était également, parmi les populations germaniques, le symbole de la fécondité. En Scandinavie, quand la mariée pénétrait sous le toit conjugal, l'usage était de jeter un marteau de fer dans son tablier (*Revue des traditions populaires*, t. IV, janvier 1889, p. 23), et un vieux poète allemand du moyen âge, Frauenlob, cité par M. Karl Blind, fait naïvement dire à la vierge Marie, pour expliquer la conception de l'enfant Jésus, que « le forgeron de là-haut lui a jeté un marteau dans le sein » (*Antiquary*, Londres, 1884, t. IX, p. 200).

Le folklore et ses applications.

Une autre science aboutit aux mêmes résultats. C'est le folklore, ou plutôt l'étude des traditions que les civilisations antérieures, en disparaissant, ont laissées comme autant de dépôts sédimentaires dans les classes inférieures de notre société. Il faut reconnaître que ces classes, particulièrement dans les campagnes, ont beaucoup moins ressenti que le reste de la nation l'action modificatrice du progrès, et, par suite, qu'elles ont beaucoup mieux gardé les habitudes intellectuelles et sociales autrefois communes à toutes les couches de la population. De là des croyances et des coutumes qui semblent absolument inexplicables, si on les juge d'après les idées généralement acceptées de nos jours dans la science et même dans la religion. Pour comprendre la signification et l'origine de ces survivances, il est nécessaire de les replacer dans le milieu d'où elles sont respectivement sorties. Il y en a un certain nombre qui s'expliquent par les croyances et les rites des religions historiques immédiatement antérieures au christianisme. D'autres témoignent d'un état religieux plus rudimentaire, plus grossier; si elles existaient au sein des religions antiques, elles y formaient déjà de véritables survivances, comme l'a reconnu plus d'un auteur de l'époque. Cherchez-en l'équivalent parmi les matériaux de l'ethnographie contemporaine : il y a neuf chances sur dix pour que non seulement vous les retrouviez chez quelques groupes de non-civilisés, sinon chez presque tous, mais encore pour que, étudiées dans ce nouveau milieu, elles prennent un sens rationnel, c'est-à-dire conforme à la façon de penser en vigueur chez les sauvages. En effet, comme l'a très bien dit Mannhardt, « les diverses phases du développement intellectuel de l'humanité ont encore des représentants vivants sur la terre, et l'étude de ces derniers forme un précieux moyen d'interpréter les survivances des états antérieurs constatées chez les peuples civilisés, où elles remontent quelquefois aux âges de la sauvagerie primitive[1]. »

Dans certains départements de la France, quand les paysans

1. MANNHARDT, *Wald und Feld-Kulte*, Berlin, 1877, t. II, p. 23.

vont habiter une maison nouvellement construite, ils commencent par y égorger un poulet dont ils répandent le sang dans les appartements. C'est, explique-t-on dans le Poitou, parce qu'on doit faire passer un mort dans la maison, si on veut qu'elle devienne habitable pour les vivants[1]. Ainsi présentée, la coutume n'a aucun sens ; mais il n'en est plus de même, si on la met en rapport avec la croyance, à peu près générale chez les peuples non civilisés parvenus à l'âge de la bâtisse, que l'âme d'une victime enterrée sous les fondations protège la solidité ou défend les approches de l'édifice et si on combine cette croyance avec le principe, non moins répandu, qu'en matière de sacrifice, comme nous le verrons plus loin, on peut offrir l'inférieur pour le supérieur, l'animal pour l'homme. En Allemagne, c'est parfois un cercueil vide qu'on mure dans les fondations, alors que, chez les Bulgares, on se borne à faire le simulacre d'y jeter l'ombre d'un passant. Pour trouver l'explication de cette dernière variante, il suffit de se transporter chez les nombreuses populations qui regardent l'ombre de l'individu comme sa partie spirituelle, son âme, en un mot. Nos propres langues attestent que nos ancêtres admettaient également cette identité. La croyance que les morts n'ont plus d'ombre se rencontre chez les nègres de l'Afrique centrale, comme dans le poème du Dante ; et les Bassoutos s'imaginent qu'un crocodile peut emporter un passant, s'il parvient à saisir son ombre sur le bord de l'eau[2].

Il y a deux ans, j'assistais, dans le temple crématoire de Milan, à l'incinération des restes d'un jeune instituteur. La crémation terminée, comme on allait sceller l'urne, la mère et les sœurs du défunt demandèrent à déposer leur photographie près des cendres encore tièdes. Certes, il y a quelque chose de touchant dans l'usage de placer sur la tombe ou à côté même des morts l'image des êtres qu'ils ont aimés durant la vie. Mais il n'en est pas moins étrange et significatif à la fois, de voir une famille, assez émancipée pour rompre avec la routine traditionnelle de l'enterrement et, en même temps, assez asservie aux traditions

1. « Les rites de la construction, » dans *Mélusine* du 5 janvier 1888.
2. Arbousset et Daumas, *Voyage d'exploration au nord-est de la colonie du Cap*. Paris, 1842, p. 12. — Cf. *Journal of the Anthropological Institute*. t. X, p. 313, et XVI, p. 344.

du plus lointain passé pour offrir au mort un hommage qui, malgré l'intervention de l'art photographique, nous reporte aux sacrifices funéraires des nègres et des Néo-Zélandais. Aujourd'hui encore, dans toute l'Afrique païenne, on entoure le mort, surtout si c'est un personnage distingué, de ses femmes et de ses serviteurs, voire de ses animaux favoris; seulement, comme ici les procédés de l'atténuation ne sont pas encore intervenus, c'est l'égorgement de ces malheureuses victimes qui les envoie suivre leur époux et maître dans sa vie d'outre-tombe. En Chine, déjà au temps de Marco-Polo, on commençait à remplacer le sacrifice de victimes réelles par des figurines en parchemin qu'on incinérait avec le corps[1]. Les Chinois actuels, plus pratiques encore, se bornent à écrire la liste de leurs offrandes sur un papier qu'ils brûlent ensuite sur la tombe.

Les classes populaires n'ont pas, du reste, le monopole des survivances. Tentez l'expérience, comme je l'ai fait moi-même, de demander aux assistants, dans des funérailles militaires, pourquoi l'on fait suivre au cheval le cercueil de l'officier, et surtout pourquoi l'on fait boiter la pauvre bête pendant le funèbre trajet. Les uns vous répondront qu'ils n'en savent rien, et que cela a dû toujours se passer ainsi; les autres vous expliqueront que c'est un hommage au défunt, peut-être une façon de forcer le cheval à prendre une part dans le deuil. A peine quelques-uns, qui ont lu des ouvrages d'ethnographie, se rappelleront-ils que le sacrifice funéraire du cheval est à peu près universel chez les peuples non civilisés qui se livrent à l'équitation. Nous savons même, par le témoignage des historiens, qu'il se pratiquait encore, sur une large échelle, chez les Celtes, les Germains, les Slaves et les Mongols. Parmi les Ossètes du Caucase, il apparait dans un état de transition analogue à celui que nous observons chez nous. On s'y contente de faire exécuter au cheval, ainsi qu'à la veuve, trois fois le tour de la tombe; seulement, la femme ne peut plus se remarier, ni le cheval servir de monture dans la tribu. En Europe, on se borne à simuler la claudication du cheval, et même, aux récentes funérailles du prince Baudouin, à Bruxelles, j'ai remarqué qu'on avait supprimé ce détail d'une cruauté inutile. Ainsi

1. *Le Livre de Marco-Polo*. Paris, 1879, p. 165.

s'en vont les vieilles coutumes. Cependant, çà et là, le sentiment originaire, toujours vivace dans le cœur du peuple, remonte, pour ainsi dire, à la surface, en jetant sur le passé une clarté inattendue, comme la flamme qui se fait jour à travers les cendres d'un foyer mourant. M. Andrew Lang rapporte le fait qu'il y a quelques années, une paysanne du Kerry tua son cheval à la mort de son mari, et comme on lui reprochait cette folie : « Voudriez-vous, répliqua-t-elle, que mon homme allât à pied dans l'autre monde[1]? »

Des survivances dans les Liturgies.

Les religions, du moins celles qui se sont organisées en orthodoxies, déclarent généralement la guerre aux superstitions des âges antérieurs. Cependant, elles sont elles-mêmes forcées de faire la part des survivances qu'elles ne peuvent déraciner. Ainsi s'explique, au sein de religions relativement élevées, la présence de traditions et de pratiques en contradiction avec le niveau intellectuel et moral de leurs fidèles. On sait avec quelle ardeur et quel succès M. Andrew Lang a expliqué de cette façon ce qu'il y a de choquant et de grotesque dans les fables de la mythologie grecque. Il a surtout fait ressortir comment ces mythes se sont formés à l'époque où les ancêtres de nos Grecs classiques avaient des mœurs et des idées de sauvages. La même observation peut s'appliquer à plus d'un rite dans tous les cultes présents et passés.

On a souvent répété que le dogme, pour autant qu'il représente une fixation des croyances dominantes à un moment donné, en venait bien vite à figurer la religion ou plutôt la théologie de la veille. Dans le même ordre d'idées, on pourrait dire que le culte représente le plus souvent la théologie de l'avant-veille, car, nulle part, l'esprit de conservation ne se montre aussi tenace que dans les rites. Ici, à l'empire qu'exerce la coutume vient se joindre la crainte de déplaire à la divinité, en altérant les pratiques qu'elle est censée avoir inspirées elle-même ou dont l'efficacité a été constatée par des expériences longuement répétées.

1 ANDREW LANG, *Custom and Myth*. Londres, 1884, p. 11.

Aussi n'y a-t-il pas de religion qui ne possède, dans sa liturgie. des cérémonies et des symboles empruntés à toute la série des religions antérieures.

Le regretté Edwin Hatch, dans ses *Hibbert Lectures* de 1888. — un des traités les plus lucides, les plus consciencieux et les plus complets qui aient été publiés sur la part de la Grèce dans le développement des dogmes et des rites chrétiens, — a montré comment les mystères du paganisme s'étaient introduits, avec une acception nouvelle, au sein du christianisme naissant. Or, parmi ces rites, il y en avait certainement que l'antiquité classique avait elle-même empruntés à des cultes plus anciens ; si bien que nous voyons encore aujourd'hui se célébrer, dans certaines églises chrétiennes, des cérémonies qu'on peut dire avoir traversé au moins trois religions et dont l'équivalent, peut-être l'explication, se retrouvent parfois chez les peuples barbares. Il me suffira de citer, comme un des exemples les plus caractéristiques de ces survivances, la rénovation du feu dans l'office du samedi saint, où le prêtre, après avoir éteint toutes les lumières, rallume le cierge pascal à l'aide d'une étincelle obtenue par le vieux procédé du briquet. Cette cérémonie ne nous reporte-t-elle pas directement à des rites solaires ou ignés, déjà plus ou moins teintés de métaphysique dans presque tous les polythéismes antiques, mais dont l'origine purement naturiste se révèle dans les coutumes de certains peuples sauvages, comme, au reste, dans les traditions de notre folklore ? Autrefois, la rénovation du feu se passait, dans les églises, à l'aube du jour de la Résurrection, et le feu, que le clergé avait tiré du briquet, servait également à rallumer les foyers que les particuliers avaient préalablement éteints dans leurs maisons. Sauf que le choc du briquet était remplacé, en général, par le frottement de deux bois, procédé plus primitif encore, c'est bien la même cérémonie qui s'accomplissait annuellement à Lemnos, dans le temple de Vulcain ; à Rome, dans celui de Vesta ; à Cuzco, dans celui du Soleil ; à Mexico, en l'honneur de Xiutecutli, « le Seigneur de l'année. » C'est bien celle qui se pratique toujours, pour allumer le feu du sacrifice, chez les brahmanes[1] ; dans les principales cérémonies religieuses, chez les

1. Goblet d'Alviella, *Histoire religieuse du Feu*. Verviers, 1887.

Chippeways[1]; pour célébrer le renouvellement de l'année, sur la côte du Zanzibar[2]; pour faire tomber la pluie, chez les Cafres[3]; dans toutes les circonstances solennelles, chez les Australiens[4], pour mettre fin à des épidémies, ou simplement pour célébrer le solstice d'été, dans certains districts écartés de nos propres pays. Sur les bords de la Moselle et dans d'autres localités de l'Europe occidentale, il était d'usage, à la Saint-Jean d'été, d'enflammer par la friction du bois une roue qu'on faisait ensuite rouler à travers les champs ou les vignobles, afin d'assurer le succès de la récolte. Au même jour de l'année, dans certaines provinces des pays slaves et germaniques, on avait coutume, après avoir éteint tous les feux, de placer une roue autour d'un pieu, puis de la faire tourner jusqu'à ce que le bois s'enflammât. Chaque assistant prenait alors une parcelle de ce feu pour rallumer son propre foyer[5].

J'ai choisi ce rite parce qu'il montre bien le développement parallèle d'un même usage dans la triple voie de la religion organisée, de la tradition populaire et des cultes sauvages; ensuite, parce que nous pouvons le ramener à sa portée originaire sans nous exposer à blesser personne, du moins parmi ceux qui jugent les cérémonies religieuses à l'intention qu'on y met. Mais le même procédé pourrait s'appliquer à bien d'autres rites qui s'accomplissent tous les jours sous nos yeux. Or, si de pareils emprunts ne sont pas absents du culte chrétien, on peut aisément se figurer combien ils doivent abonder dans les rituels de religions qui n'ont aucun motif de transfigurer leurs origines naturistes, et on en arrive bien vite à conclure, avec M. James Darmesteter, que « dans les religions historiques, les religions civilisées, on n'a pas longtemps à fouiller pour retrouver, souvent avec une identité frappante, la plupart des éléments essentiels des religions non historiques[6]. »

1. A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*. Paris, 1883, t. I, p. 222.
2. J. Becker, *La vie en Afrique*. Bruxelles, 1887, t. I, p. 36.
3. Capt. Conder, *On Bechuanas*, dans le *Journal of the Anthropological Institute*, 1886-1887, p. 84.
4. E. Tregear, *The Maoris*, dans le *Journal of the Anthropological Institute* de novembre 1889, p. 107.
5. H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*. Paris, 1886, p. 17-21.
6. James Darmesteter, *Revue critique d'histoire et de littérature*. Paris, 1884, 1er semestre, p. 42.

Du recours à l'ethnographie comparée.

Ici, l'on m'arrêtera peut-être pour me demander de quel droit j'attribue ainsi aux populations sauvages d'avoir conservé intact l'héritage de la religion primitive. Le sauvage, qu'on nomme à tort un primitif, n'est-il pas, me dira-t-on, aussi vieux que le civilisé? Ne compte-t-il pas, derrière lui, une lignée ancestrale de durée équivalente? N'a-t-il pas traversé, au cours des siècles, une suite de fluctuations sans nombre, des séries alternantes de progrès et de décadence, qui ont dû considérablement modifier ses conceptions originaires? Bien plus, les superstitions et les rites des sauvages diffèrent, dans une certaine mesure, de peuple à peuple; dès lors à quel groupe particulier nous adresserons-nous de préférence pour retrouver les croyances primitives? Chez certains peuples, c'est le shamanisme qui domine, c'est-à-dire la foi au pouvoir des sorciers; chez d'autres, le totémisme, le culte des animaux, ou encore le fétichisme, la croyance à l'influence surnaturelle de certains objets. Il y a telle population qui attribuera à l'homme une seule âme; d'autres qui lui en donneront deux, trois et même quatre. Tantôt c'est le soleil qui occupera la principale place dans le culte, tantôt ce sera la lune, le ciel, un ancêtre mythique ou le premier esprit venu.

Mais je ne soutiens nullement que les sauvages reproduisent, trait pour trait, les croyances de nos ancêtre préhistoriques. Sans doute, il est vraisemblable de supposer, entre des hommes aussi éloignés par le temps, des divergences analogues à celles qui séparent, sur le terrain religieux, les principales fractions actuelles des sauvages eux-mêmes. Toutefois, ces dernières divergences sont largement contrebalancées par des similitudes bien autrement nombreuses et importantes, dont la constatation remplit les récits des voyageurs et les traités d'ethnographie. De plus, un examen quelque peu attentif ne tarde pas à établir que, si le détail des croyances et même des rites peut différer d'un peuple à l'autre, il y a identité dans l'état mental et religieux dont ces idées ou ces coutumes sont la manifestation. Qu'importe, par exemple, si le feu allumé sur la tombe a pour but de réchauffer le mort dans l'autre monde, comme chez les Peaux-Rouges,

ou d'empêcher son retour sur terre, comme chez les Cafres, quand ces deux idées attestent également qu'on tient l'âme pour une substance semi-matérielle, susceptible de ressentir le chaud et le froid? Qu'importe encore la dissemblance des procédés mis en œuvre par les sorciers des deux continents pour guérir les malades ou faire tomber la pluie, si tous impliquent qu'on attribue la maladie à la présence d'un esprit dans le corps et qu'on reconnaît à certains individus le pouvoir de commander aux génies des éléments? Qu'importe la nature diverse des êtres surhumains qu'on place au premier rang, ou même l'infinie variété des histoires qu'on colporte sur leur compte, s'ils nous sont partout représentés comme des chefs ou des sorciers à facultés plus ou moins agrandies, mais soumises à toutes les limitations et à toutes les faiblesses de la nature humaine en son moindre degré de culture?

En réalité, ce qui nous intéresse, c'est l'analogie de raisonnements et de mobiles. Or, sous ce rapport, je dis que les sauvages de toutes les époques rappelent l'homme primitif, non comme un portrait qui aurait défié les outrages du temps, mais en ce qu'ils se trouvent ou se retrouvent au même niveau de civilisation, et qu'à ce niveau inférieur les mêmes conditions engendrent les mêmes idées, voire les mêmes applications de ces idées. C'est seulement à un degré supérieur de son développement que l'homme peut commencer à s'affranchir d'une étroite dépendance envers la nature extérieure. La liberté n'est pas au point de départ; elle est au point culminant de l'évolution humaine. Ainsi s'expliquent à la fois la diversité des religions historiques et l'uniformité des croyances sauvages. Celles-ci représentent le fonds commun et, en quelque sorte, inorganique, d'où tous les grands systèmes religieux sont respectivement sortis en se différenciant et en s'organisant.

Ainsi, l'histoire, l'archéologie préhistorique, le folklore, l'ethnographie comparée, se joignent à la linguistique et à la psychologie, pour nous dire que, si nous voulons reconstituer les premières formes et les premiers développements de la religion, force est de nous adresser aux peuples non civilisés, en rapprochant leurs croyances des éléments similaires qui se constatent dans les cultes historiques et dans les survivances populaires. Là où ces trois

espèces de sources nous fournissent des renseignements identiques, — et surtout s'ils proviennent des régions et des races les plus diverses, — nous pouvons présumer avoir devant nous, non des faits accidentels, passagers, particuliers à tel ou tel peuple, à tel ou tel climat, mais des faits généraux, *humains*, propres à toutes les populations placées dans les mêmes conditions de développement social, et, par suite, communs aussi à nos ancêtres dans une certaine période de leur évolution.

La continuité et le progrès dans l'évolution religieuse.

Cependant, pour que la démonstration soit complète, il faut encore examiner si les idées et les institutions religieuses, même les plus élevés de notre âge, peuvent se rattacher, sans solution de continuité, sans hypothèse d'une intervention extérieure, au développement naturel des croyances qui s'observent parmi les populations restées au niveau inférieur de la culture humaine.

Je ne me dissimule point que la tâche reste ardue et délicate, malgré le terrain gagné par ceux qui l'ont entreprise jusqu'ici. Il s'agit de vaincre les répugnances non seulement des esprits orthodoxes qui placent dans une révélation surnaturelle l'origine des idées religieuses, mais encore de certains déistes, qui, tout en regardant les différentes religions comme le produit spontané d'un sentiment inhérent à la nature humaine, hésitent néanmoins à admettre l'humilité de leurs origines ou de leurs antécédents. Et pourtant, ces esprits indépendants, qui insistent d'ordinaire sur le caractère perfectible et progressif de la religion, qui s'en font même une idée trop haute pour se résoudre à l'enfermer dans les bornes d'une révélation particulière, devraient bien comprendre ce que leurs vues peuvent trouver de concluant et de rassurant à la fois dans la thèse que j'expose ici. Si, jusqu'à présent, la religion a toujours été en s'élevant et en s'épurant, — ce qui implique des commencements fort modestes, — il y a d'autant plus de chances qu'elle en fera de même dans l'avenir. L'important, ce n'est pas ce que nos ancêtres ont cru de la divinité, c'est ce que nous en pensons nous-mêmes. Or, l'idée de Dieu sera-t-elle moins grande, lorsque nous aurons

fait rentrer son développement dans le plan divin de la création?

Quoique qu'on fasse, on n'évitera plus la nécessité de soumettre le sentiment religieux à la loi générale et de l'évolution, qui affirme à la fois le principe de la continuité et le principe du progrès : avec la cosmographie, dans le monde sidéral; avec la géologie, sur la sphère terrestre; avec la paléontologie, parmi les êtres vivants; avec l'archéologie et l'histoire, dans le genre humain. La seule thèse qui en souffrira, ce sera le vieil argument métaphysique qui fait reposer la réalité de Dieu sur l'impossibilité où nous aurions été de le concevoir, s'il n'avait, en quelque sorte, proclamé son existence à l'oreille du premier homme. Mais c'est là simplement une forme plus raffinée de l'argumentation qui prétend fonder sur le miracle, c'est-à-dire sur le renversement des lois naturelles, la croyance à un auteur de la nature.

Combien l'hypothèse du développement graduel est plus satisfaisante pour la raison et pour la conscience, quand elle explique, avec Lessing, que la suite des religions représente l'éducation religieuse du genre humain! Si l'homme a longtemps ignoré ou méconnu la Divinité, c'est simplement que cette éducation n'était pas complète. Qui oserait affirmer qu'elle le soit aujourd'hui?

XXVIII

DES RAPPORTS HISTORIQUES ENTRE LA RELIGION ET LA MORALE[1]

Quand on veut discuter le rapport entre deux termes, le premier soin doit être de préciser le sens qu'on leur donne. Je demanderai à définir la Religion comme la façon dont l'homme réalise ses rapports avec la puissance surhumaine et mystérieuse de laquelle il croit dépendre; — la Morale, comme l'ensemble des règles qu'il se croit tenu d'observer, en dehors du plaisir ou de la peine qu'il y trouve.

Les règles de la morale ont leur source dans la tradition, le sentiment, ou le raisonnement; leur justification, dans l'injonction d'un être supérieur ou la notion abstraite du devoir; leur fin, dans la satisfaction divine ou le bonheur d'autrui; elles peuvent varier de société à société, d'âge en âge. Mais le principe de la morale est partout identique : c'est la distinction entre bien et mal, combinée avec la conviction qu'il faut faire le bien et éviter le mal.

En tant qu'elle admet des interventions surhumaines dans son origine, son contenu, sa sanction ou sa fin, la morale rentre dans la sphère de la religion. Cette liaison a-t-elle existé de tout temps ou n'est-elle qu'une étape transitoire dans l'évolution de la culture humaine? La morale est-elle sortie de la religion ou la religion de la morale? Si elles se sont constituées séparément, quand a commencé leur alliance? — Les avis sont partagés sur

1. Mémoire lu en séance générale au Congrès internationa d'Histoire des Religions, tenu à Paris en septembre 1900.

toutes ces questions ; mais peut-être les divergences reposent-elles, en partie sur des malentendus.

I

Si par morale on entend l'observation des règles qui favorisent l'adaptation de l'individu à son milieu social, il faut bien admettre que la morale est antérieure à la religion, voire à l'humanité, puisque l'altruisme se rencontre, du moins à l'état instinctif, jusque chez des animaux inférieurs. Mais, dans cette hypothèse même, on peut affirmer que la religion, dès son apparition, a concouru à fortifier, sinon à engendrer, le sentiment du devoir.

Prenons les peuples placés au dernier degré de l'échelle sociale. L'individu s'y croit entouré de puissances surhumaines, tour à tour hostiles et bienveillantes qu'il s'efforce de se concilier par les procédés dont il a appris à se servir vis-à vis des puissances humaines : la flatterie, la menace, les présents, les mauvais traitements, la coaction. Homme et dieu ne poursuivent, en somme, que leur propre bien. Toutefois, même les observateurs qui ont le plus insisté sur le caractère égoïste de cette religion rudimentaire doivent reconnaître qu'elle tend à développer un élément essentiel de la morale : l'esprit de sacrifice, l'habitude d'échanger un bien immédiat et direct contre un bien plus considérable, mais indirect et plus éloigné. Il n'y a guère de peuples où la religion n'inspire des mortifications volontaires : il n'y en a pas où l'on ne se prive du superflu et même du nécessaire pour faire des offrandes aux morts et aux dieux : les plus anciens rites de l'époque préhistorique qui aient laissé quelque trace sont des oblations aux défunts. — Or, l'abnégation ou plutôt le *self restraint* est la première condition de toute moralité.

En second lieu, la religion fortifie le principe d'autorité. On n'a pas trouvé jusqu'ici de peuplades qui ne regardent certains individus comme spécialement aptes à entrer en relations avec les puissances mystérieuses dont elles croient dépendre. Qu'il s'agisse de chefs, de sorciers ou de prêtres, une pareille croyance devait assurer à ces individus un ascendant considérable. Or, dans les sociétés inférieures, le principe d'autorité est indispensable pour

empêcher les agrégats naissants de se dissoudre sous la pression des intérêts en conflit. Sans doute, les dépositaires de cette autorité peuvent n'en user que dans un but égoïste, et c'est même généralement le cas; mais leur intérêt n'en est pas moins dans la consolidation et l'agrandissement d'une communauté sans laquelle ils ne sont rien. Herbert Spencer va jusqu'à dire que les groupes où il ne s'est pas formé d'institutions ecclésiastiques n'ont pas réussi à se développer[1]. La disparition prématurée de ces institutions peut amener le relâchement du lien social. Ellis rapporte qu'en Polynésie les sacrifices humains étaient un moyen de gouvernement. C'était le chef qui désignait les victimes et son choix tombait naturellement sur ceux qui lui avait manqué ou déplu. « Aussi ses sujets, ajoute le missionnaire, lui obéissaient-ils sans réserve. Mais après la destruction de l'idolâtrie, ce moyen cessa d'opérer, et les indigènes, délivrés du frein, en vinrent à refuser toute obéissance légitime, tout concours légal[2]. » — Ceci est un exemple extrême, mais c'est pour cela que je l'ai choisi, sans qu'on m'accuse, j'espère, plus qu'Ellis lui-même, de faire l'apologie du cannibalisme religieux ou du meurtre rituel.

En troisième lieu, ce n'est pas seulement entre les vivants que la religion établit un lien, mais encore entre les vivants et les morts. Si on admet parmi ses manifestations la croyance aux revenants, il est certain que celle-ci constitue un frein contre l'abus de la force. Dans l'Amérique méridionale, les Toupis Guaranis racontent que les morts reviennent sous forme d'animaux pour punir ceux qui les ont maltraités[3]. Chez les Dacotahs, rapporte Schoolcraft, la crainte des vengeances posthumes suffit souvent à empêcher le meurtre « avec autant de force, ajoute-t-il, que, chez nous, la crainte de la potence[4]. » Les Chippeways s'imaginent que leurs âmes seront persécutées dans l'autre monde par les âmes non seulement des hommes, mais encore des animaux et des objets dont ils ont mésusé[5]. Des idées analogues prévalent

1. H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions*, Part VI of the *Principles of Sociology*, London, 1885, § 641.
2. Rev. W. Ellis, *Polynesian Researches*, London, 1829, t. II, p. 378.
3. A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 371.
4. Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, Philadelphia, pp. 195-196.
5. L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894, pp. 44-45.

parmi les indigènes de nombreuses îles Polynésiennes[1]. Dans l'Inde, il arrive qu'un débiteur force un créancier récalcitrant à s'exécuter, en le menaçant de se suicider pour mieux le poursuivre ensuite.

En quatrième lieu, parmi les plus anciennes prescriptions religieuses, figure l'interdiction de toucher les choses qui appartiennent aux esprits ou de commettre les actes qui les offensent. C'est l'institution du *tabou*, qui a pris une si grande importance chez les Polynésiens, mais qui se rencontre, sous une forme plus ou moins développée, parmi tous les peuples connus. On distingue entre tabous de plein droit, qui concernent les choses prohibées à raison de leur caractère sacré ou impur, et tabous artificiels, qui sont le fait d'une prohibition édictée par un sorcier ou un chef compétent. MM. Frazer et Marillier ont bien mis en lumière le caractère à la fois religieux et social du tabou[2]. Celui-ci a fourni peut-être, en dehors de la violence, le premier moyen d'assurer le respect de la propriété privée, — soit que l'on mette l'objet sous la garde des êtres surhumains par l'apposition d'un signe particulier, comme chez les indigènes du Congo, ou par la célébration d'un rite symbolique, comme chez certains aborigènes de l'Inde, — soit qu'on l'offre aux esprits, en s'en réservant l'usage, comme c'est le cas en Polynésie. — Appliqué aux personnes, le tabou peut devenir un mode de protection efficace pour les femmes, les enfants, les étrangers, les non-combattants. Les lieux d'asile et les « trêves de Dieu » ne sont, en somme, que des tabous indirects. Enfin, quand c'est au chef de l'instituer, il devient un puissant moyen de gouvernement, puisqu'il peut aboutir soit à la confiscation de la propriété désormais vouée aux dieux, soit à une véritable interdiction *ignis et aquae* prononcée contre un délinquant.

En cinquième lieu, la religion intervient généralement pour sanctionner, à côté des prohibitions sacrées, un certain nombre d'usages traditionnels qui s'appliquent aux circonstances solennelles de la vie individuelle et sociale : la naissance, la puberté, le mariage, l'hospitalité, la guerre, la chasse, les semailles, la

1. Codrington, *The Melanesians*, pp. 274-288.

2. *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, par M. Léon Marillier, dans le VII[e] vol. publié par la Section religieuse de l'Ecole des Hautes-Etudes, Paris, 1896, p. 35.

moisson, les changements de saison. L'origine de ces coutumes est attribuée tantôt aux ancêtres, tantôt à des divinités spéciales : dans un cas, comme dans l'autre, on ne peut s'y soustraire sans encourir la vindicte de leurs auteurs ou protecteurs surhumains. Cette sanction divine n'exclut pas la sanction terrestre, mais si le coupable est alors l'objet d'une répression sociale, c'est que, par sa faute, il risque d'attirer, non pas seulement sur sa personne, mais encore sur le reste de la tribu le ressentiment des dieux offensés.

En sixième lieu, la religion fournit à l'homme le moyen de se mettre dans l'impossibilité de travestir la vérité ou de manquer à sa parole. En général, les dieux des non-civilisés se soucient peu des mensonges que peuvent se faire leurs adorateurs. Mais il n'en est plus de même, quand ils ont été pris à témoin de la vérité d'un récit ou de la sincérité d'une promesse. Désormais, c'est à la divinité que le parjure aura affaire, et les dieux ne pardonnent pas la violation des engagements qu'on a pris envers eux. Le serment apparaît avec ce caractère chez des peuples aussi arriérés que les Nègres, les Cafres, les Polynésiens, des Sibériens, les aborigènes de l'Inde, etc. — Lorsque les puissances surhumaines sont ainsi devenues les garantes de la vérité dans les circonstances solennelles, elles finissent par acquérir la réputation de favoriser la véracité, de haïr et de réprimer le mensonge en toute occasion.

II

Les considérations que je viens d'invoquer démontrent surabondamment que, dès ses débuts, la religion a agi comme force de consolidation morale. Vient maintenant le point de savoir si, tout au moins dans les limites de ses manifestations observables, elle ne poursuit point directement un but social ; en d'autres termes, si, même chez les peuples les plus incultes où l'on constate sa présence, elle n'a pas toujours rangé un certain altruisme parmi les obligations de ses fidèles. Je ne sais s'il y a des races chez lesquelles la religion a conservé — ou assumé — un caractère purement individuel. Partout, à côté des rapports que l'homme noue avec les esprits et les dieux pour y chercher des

armes dans le combat de la vie, il semble exister des relations entre le clan ou la tribu, pris comme unité sociale, et certaines divinités considérées, soit comme les fondateurs, soit comme les ancêtres ou les membres adoptifs de la communauté. Au-dessus de leurs fétiches privés, les Nègres ont des fétiches du village, qui sont tantôt les fétiches du chef, tantôt des divinités spéciales. Il n'est pas jusqu'aux Hottentots, où chaque tribu n'ait son esprit protecteur. Le même phénomène a été constaté chez les indigènes de l'Australie et des deux Amériques. Là, où domine le culte des morts, comme chez les Cafres, c'est souvent le premier ancêtre auquel on attribue ce rôle. Chez les Sémites, de l'époque la plus reculée, suivant Robertson Smith[1], chaque tribu s'était choisie, parmi les esprits dont elle se croyait environnée, un être surhumain avec lequel elle concluait une sorte de pacte, le regardant comme son progéniteur, du moins par adoption, et son dieu par excellence. On sait combien sont nombreux les peuples qui présentent des traces de totémisme; dans la plupart des cas, le totem remplit les fonctions d'un dieu de clan.

L'existence d'un culte commun est par elle-même un élément de cohésion, en ce qu'elle engendre forcément une certaine unité de pensée et d'action; parfois même elle fournit un centre de groupement, comme on le constate chez les Ostiaques de la Sibérie, où Latham rapporte que l'usage du même sanctuaire et le recours au même sorcier constituent un lien d'union entre les familles éparses[2]. Est-il besoin de rappeler que si, chez les Hellènes, il y eut jamais un commencement de fédération, c'est le culte d'Apollon Delphien qui le leur offrit? Plus d'un peuple a dû exclusivement à son culte national d'avoir gardé, à travers les déchéances et les persécutions, la conscience de son unité ethnique. Parmi les non-civilisés, c'est surtout le culte des ancêtres qui, comme le fait observer Herbert Spencer, tend à renforcer le lien social, en maintenant chez ses fidèles la conscience de leur parenté, ainsi que les sentiments de concorde et de solidarité qui en découlent.

1. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Londres, 1894, chap. III.
2. R.-G. Latham, *Descriptive Ethnology*, cité par H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions*, § 622.

Quelle que soit, du reste, l'origine des divinités, combien plus grande est leur influence morale, quand il s'agit d'un Dieu qui représente la communauté et qui s'identifie avec ses destinées ! Entre le culte de la tribu et les cultes des individus s'accuse alors la même opposition qu'entre l'intérêt général et l'intérêt privé. Les individus, lorsqu'ils poursuivront des avantages personnels, continueront à invoquer leurs esprits et leurs fétiches ; peut-être même essayeront-ils d'accaparer momentanément l'aide du dieu collectif. Mais ces tentatives sont naturellement mal vues par la communauté au détriment de laquelle elles s'exercent. D'où la distinction, si fréquente chez les sauvages, entre la bonne et la mauvaise magie : la première, qui s'exerce publiquement dans l'intérêt général ; la seconde, qui est traitée comme un crime capital, moins peut-être une impiété qu'une trahison.

Les dieux de la communauté en favoriseront le maintien et l'extension — ne fut-ce que pour leur propre bien. — Ils la protégeront contre les attaques du dedans, aussi bien que du dehors. Ils châtieront donc les écarts et les défaillances internes susceptibles de la mettre en péril : le meurtre, la lâcheté, la trahison, la violation des coutumes. M. Andrew Lang a réuni, dans son récent ouvrage, *The Making of Religion*[1], de nombreux exemples tendant à établir que même les races les plus dégradées, les Australiens, les Bosschimans, les Fuégiens, les Andamans, professaient la croyance à un Dieu secourable et rémunérateur. Selon M. Howitt, les indigènes australiens qu'il a observés seraient astreints par leurs divinités au respect des principes suivants : 1° Obéir aux vieillards ; 2° Se montrer généreux envers ses amis ; 3° Vivre en paix avec ses voisins ; 4° Eviter tout commerce avec les femmes des autres ; 5° S'abstenir des nourritures interdites[2]. Chez les Andamans, il y a plus encore : d'après M. Man, le vol, le meurtre, l'adultère, la fausseté y sont punis par une divinité au même titre que certains modes de découper la viande ou l'usage des sortilèges à l'aide de la cire[3].

En supposant, comme je serais tenté de le faire contrairement

1. Andrew Lang, *The Making of Religion*, London, 1898, chap. XII.
2. *Journal of the Anthropological Institute*, t. XIII, p. 459.
3. *Id.*, t. XII, p. 142.

à l'opinion de M. Lang, que cette intrusion de la morale dans les préoccupations divines soit le résultat d'un contact avec des peuples plus avancés, il n'en est pas moins établi qu'on trouve, jusque parmi les populations les plus arriérées, des puissances surhumaines qui punissent la violation des tabous et des coutumes en général. Parmi ces coutumes ont certainement figuré de bonne heure quelques obligations réciproques des membres de la communauté. Or, du jour où chacun croit pouvoir compter sur une protection surhumaine dans l'exercice de certains actes ou la possession de certaines choses, il doit bien admettre que ses voisins jouiront d'une protection identique contre ses propres agressions, et ainsi pénètre dans l'esprit humain le germe de la maxime : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit.

C'est à ce courant d'idées que se rattache sans doute l'institution des ordalies, qui font intervenir des êtres surhumains dans la découverte et éventuellement dans la punition des coupables. Les « jugements de Dieu » se rencontrent sous des formes analogues à nos ordalies du moyen âge par l'eau, le feu, le poison, les sorts, chez les Nègres, les Madécasses, les Peaux-Rouges, les Aïnos du Japon, les aborigènes de l'Inde. Peut-être l'origine en remonte-t-elle à l'idée que les puissances surhumaines sont mieux à même de découvrir les choses cachées. En tout cas, les dieux qu'on amène ainsi à dénoncer les auteurs des crimes, finissent par se voir attribuer la haine des criminels et la passion de la justice.

III

Le caractère d'obligation permanente qui s'attache à l'ensemble des coutumes sociales engendre peu à peu l'idée d'ordre moral, de même que la répétition invariable des actes rituels engendre l'idée d'ordre liturgique et la récurrence régulière des grands phénomènes naturels, l'idée d'ordre cosmique. Ces trois applications de la notion de Loi sont alors rapprochées l'une de l'autre, et l'on y voit comme la triple réalisation de la volonté divine. Les phénomènes qui tendent à troubler le cours de la nature sont regardés comme l'œuvre d'esprits malveillants et, par analogie,

les manquements aux obligations soit du culte, soit de la conduite, représentent des révoltes de l'homme contre la providence. Il en résulte un dualisme qui fait de l'homme l'allié de la divinité dans la lutte pour le triomphe de l'ordre et de l'harmonie universelle.

Cette conception de la morale, qui s'est dessinée de bonne heure chez les Egyptiens, les Indiens, les Perses, les Grecs, les Juifs et les Chinois, constitue le principe essentiel des religions éthiques. Celles-ci néanmoins ne franchissent pas d'emblée la démarcation qui sépare la morale nationale de la morale universaliste. Mais, quand on a reconnu le caractère universel de la divinité, il faut bien qu'on efface, au point de vue religieux, la distinction entre les citoyens et les étrangers ; seulement on exigera la conversion préalable de ceux-ci, comme nous le voyons chez les juifs et les musulmans. Seuls le bouddhisme et le christianisme en sont venus à admettre, dans une mesure sérieuse, l'existence d'obligations morales qui dépassent les limites des cultes, aussi bien que des races.

Il est impossible de dissimuler que cette alliance étroite de la morale et de la religion, si elle présente de grands avantages, offre certains inconvénients. D'une part, la religion — ou plutôt la théologie — revendique le droit de définir, aussi bien que de sanctionner, la morale. Cette prétention conduit à une lutte, d'abord sourde, puis ouverte, entre la conception théologique du devoir et les modifications successives que l'évolution sociale a introduites dans les éléments constitutifs de l'idéal humain. D'autre part, la juxtaposition de la morale et des rites permet d'attribuer au culte une importance égale et même supérieure à celle de la conduite. Certaines sectes, appartenant aux religions les plus diverses, ont soutenu que tout était permis aux *saints*, c'est-à-dire à ceux qui, par la rigide observation des rites, sont entrés en communion avec la Divinité. D'autres, sans aller aussi loin, ont proclamé, comme dans certains mystères du paganisme, que des cérémonies purificatrices pouvaient effacer les conséquences du péché. D'autres enfin, comme le bouddhisme, ont établi deux morales : l'une, inférieure, à l'usage des gens du monde ; c'est la morale profane et, en réalité, la vraie ; l'autre, supérieure, à l'usage du prêtre ou de l'ascète. Ces distinctions,

qui placent la moralité par excellence, tantôt dans le formalisme du culte, tantôt dans les exagérations de l'ascétisme, ont provoqué la réaction naturelle des esprits disposés à admettre que le sentiment moral se développe non seulement en dehors du sentiment religieux, mais encore dans une proportion inverse.

Cependant l'observation des faits nous apprend que le sentiment religieux finit toujours par secouer les entraves de la tradition pour remettre son éthique en concordance avec les besoins du temps. La science est actuellement émancipée de la théologie. Il est probable qu'il en sera de même, un jour, pour l'éthique, qui est une branche de la science, en tant qu'elle s'applique à formuler nos rapports nécessaires avec nous-mêmes et avec nos semblables. D'un autre côté, si on en juge par les opinions qui se sont manifestées avec tant d'éclat dans le mémorable Parlement des Religions, à Chicago, la majorité des Eglises contemporaines tend à faire passer au premier plan la pratique des vertus qui constituent la morale humaine. C'est, d'ailleurs, la conséquence forcée de l'évolution qui s'est poursuivie depuis l'origine dans la conception qu'on s'est faite de la Divinité. Au commencement, comme je l'ai fait observer plus haut, les dieux ne cherchent que leur propre bien; l'accomplissement des rites est le premier, sinon le seul devoir des hommes. Plus tard la Divinité exige, avec non moins d'énergie, que ses adorateurs se traitent réciproquement comme les enfants d'un même père. Enfin les idées qu'on se fait de la nature divine s'élèvent tellement au-dessus des limitations anthropomorphiques qu'on supprime dans les préoccupations de la puissance suprême tout vestige d'égoïsme et qu'on lui assigne désormais, pour unique but, de travailler à la réalisation du Bien. C'est déjà le principe qui s'affirme chez les Prophètes juifs : « Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? Cessez de faire le mal; apprenez à faire le bien, recherchez la justice[1]. »

La culture moderne ne fait que rentrer dans cette voie, quand elle revendique pour la raison le droit de formuler les principes de la morale. S'ensuit-il que cette morale, fondée sur l'immuta-

1. *Isaïe*, I, 10-18.

bilité des lois naturelles, soit hostile ou même étrangère au sentiment religieux ? J'ai peine à m'imaginer une synthèse éthique plus grandiose et plus pronfondément religieuse que la conception ultime de la philosophie contemporaine, quand celle-ci, s'appuyant sur le principe de l'unité universelle, proclame l'existence d'une cosmo-société régie par une même Loi. L'homme, se prenant comme point de départ, voit aussitôt se dérouler, comme en autant de cercles concentriques dont le dernier s'ouvre sur l'infini, toute la série de ses rapports nécessaires avec ses proches, ses concitoyens, l'humanité, toutes les créatures terrestres, voire — pour emprunter les termes de Guyau — avec ses frères extraterrestres, possibles et idéaux, nés ou à naître, enfin avec Dieu lui-même regardé « comme la réalisation mystique de la société universelle *sub specie aeterni.* »

IV

Il existe, du reste, une sphère où il est impossible de contester les services que le sentiment religieux a rendus et rend encore à la morale. C'est quand il s'agit, non plus de définir celle-ci, mais de la faire respecter. Du jour où la religion s'est alliée à la morale — et nous venons de voir que cette alliance remonte très haut dans le passé — l'accomplissement du devoir est devenu un commandement surhumain dont la violation entraîne d'inévitables pénalités. C'est d'abord dans sa personne, ses biens, ses proches, son avenir terrestre, sa vie même, que le coupable doit s'attendre à rencontrer le châtiment de sa révolte. — Cependant les exemples n'ont jamais été rares de crimes impunis et de criminels triomphants qui meurent chargés d'ans, de richesses et d'honneurs. Comment concilier ces faits avec la foi croissante dans l'omnipotence divine ? Ici s'ouvre le large champ des conjectures sur la vie posthume : le besoin inné de justice n'a pas tardé à y chercher ses apaisements.

Au début, on se figure que les doubles des morts continuent à errer autour de leurs dépouilles ou à mener, dans quelque séjour mystérieux, une existence tantôt meilleure, tantôt pire, mais toujours vaguement calquée sur la vie terrestre. Je n'abuserai pas de vos instants pour vous expliquer comment cette

théorie de la continuation s'est subordonnée à la *théorie de la rétribution*, qui assure aux défunts des conditions plus ou moins favorables suivant la conduite qu'ils ont tenue pendant leur passage sur terre. Le plus souvent, ils seront répartis entre des sphères opposées, dont le Paradis et l'Enfer nous offrent les types extrêmes. Comme le séjour le plus envié est généralement celui des dieux, ceux-ci y admettent les hommes qui ont cherché à leur plaire et qui ont obéi à leurs lois. La théorie de la rétribution se combine quelquefois avec la croyance à la métempsychose, pour constituer, en ce monde, l'échelle des expiations et des récompenses. Là où la conception de la vie posthume a été arrêtée dans sa croissance, comme chez les Juifs, on a la ressource d'admettre que le châtiment retombe sur la postérité des coupables ou sur l'ensemble de la nation. Encore cette rétribution vicariale n'a-t-elle pas suffi au génie religieux d'Israël, qui a placé à la fin des temps un jugement solennel des générations ressuscitées.

La croyance aux sanctions posthumes a incontestablement contribué à l'affermissement de la morale. Toutefois, elle a aussi ses points faibles. Elle ne met en jeu que la crainte et l'intérêt, c'est-à-dire les facteurs inférieurs du sentiment religieux. Elle encourage trop souvent des sytèmes de rachat ou de compensation, qui substituent des pénitences mécaniques à l'amendement réel du coupable. Enfin elle risque de laisser la morale désemparée et désorientée, le jour où s'affaiblit la foi en la survivance de la personnalité.

Heureusement, la religion renferme des éléments psychiques qui offrent à la morale un concours, plus subtil peut-être, mais aussi plus noble et plus durable. Il y a dans la religion, quoi qu'en pense Lucrèce, autre chose que de la terreur. La vénération renferme une certaine dose d'affection pour celui qu'on adore. Or, le fidèle qui chérit ses dieux en vient bientôt à leur obéir par pur désir de leur plaire, indépendamment des avantages qu'il peut en retirer. L'amour divin devient ainsi un puissant auxiliaire de la morale ; on finit, suivant l'expression de je ne sais plus quel mystique, par aimer Dieu dans les hommes et les hommes en Dieu. Dans tous les cultes, la fraternité des fidèles a toujours été le corollaire de la paternité divine. Supposez une religion vérita-

blement universaliste, c'est-à-dire dégagée de toutes limitations confessionnelles aussi bien que nationales : cette fraternité s'étendra à tous les êtres de l'univers.

Une autre caractéristique encore du sentiment religieux, c'est que l'homme ne se contente pas d'aimer ses dieux à distance ; il aspire à leur ressembler ; il n'a de repos qu'après s'être assimilé à eux, en vertu d'une loi psychologique définie par un auteur contemporain comme « la loi cosmique de l'ascension[1]. » Il serait superflu de montrer ici cet instinct d'imitation déjà à l'œuvre dans les rites symboliques ou conjuratoires des peuples sauvages[2]. C'est dans ce besoin de communion — peut-être ne l'a-t-on pas assez montré au cours des controverses sur l'explication de la mythologie — que se trouve le principal mobile auquel a obéi l'homme en s'efforçant de moraliser son idéal divin. Si la religion fortifie la morale, la morale, à son tour, réagit sur la religion pour l'épurer. Comment se donner pour modèle des dieux que les mythes, parfois même les dogmes, chargent d'exploits désormais regardés comme absurdes, grossiers, méprisables ou criminels ? « Si les dieux, dit Euripide, commettent des actions viles, il n'y a pas de dieux[3]. » On laissera donc tomber dans l'oubli, ou même l'on rejettera violemment de la théodicée, ce qui choque les nouvelles données de la conscience. On ne laissera aux dieux que les passions dont l'homme n'a pas à rougir ; finalement on ne leur supposera plus que les vertus qui, au dire de Platon, forment les attributs essentiels de la divinité : la justice et l'amour. — Nulle part cette évolution n'a été plus marquée que chez les Grecs et chez les Juifs. On peut se demander si elle est achevée aujourd'hui.

Il arrive que l'aspiration vers le divin s'engage dans des voies sans issue. Tantôt ce sont des conjurations, comme celles que pratiquent les non-civilisés pour mettre le dieu non seulement à la portée, mais encore à la merci du fidèle ; tantôt ce sont des tentatives pour absorber matériellement la substance de la divinité, comme dans les sacrifices humains où les Aztèques dévo-

1. Raoul de la Grasserie, *Des religions comparées au point de vue sociologique*, Paris, 1899, p. 59.
2. Goblet d'Alviella, *L'Idée de Dieu*, p. 289.
3. *Bellérophon*, frag. XIX, v. 4.

raient le cœur pantelant de la victime assimilée à un dieu ou dans les banquets solennels dont Robertson Smith a établi la signification théophagique chez les anciens Sémites[1]; tantôt, enfin, ce sont des mortifications excessives, tendant, comme chez les brahmanes, à délivrer l'homme des liens de la chair, dans la conviction que l'âme, débarrassée de ses limitations, peut redevenir identique à l'absolu. Mais à côté de ces tâtonnements et de ces déviations, le besoin d'union avec la divinité cherche des satisfactions plus fécondes dans la pratique du divin, dans l'association volontaire avec les formes les plus hautes de l'activité divine, en vue de faire régner sur terre un peu plus de paix, de justice et de sympathie mutuelle. Quand le sentiment de cette union est complet, l'homme fait le bien sans effort, sinon sans mérite. A la vérité, cette parfaite synthèse de la religion et de la morale a été rarement atteinte, même dans les cultes qui l'ont rendue possible par la largeur de leurs doctrines. Néanmoins, si on peut juger de l'avenir en s'appuyant sur la direction de l'histoire, c'est dans cette voie que se poursuit l'évolution normale du sentiment religieux.

Il n'est pas rare d'entendre prédire la rupture prochaine et définitive des liens entre la religion et la morale. Le sentiment religieux se confinerait dans la contemplation métaphysique de l'Inconnaissable, qu'il continuerait à se représenter par des symboles dégagés de toute préoccupation éthique; la morale, de son côté, chercherait exclusivement ses préceptes et ses mobiles dans le désir de régler rationnellement les rapports entre les hommes. Sans doute il est à désirer que la religion reconnaisse les droits de la raison dans la fixation de ces rapports; mais je ne concevrais pas que, dans l'élaboration de son propre idéal, elle pût s'affranchir ou même se désintéresser de l'objet poursuivi par la morale. D'autre part, si les faits démontrent autour de nous que le sentiment abstrait du devoir suffit pour maintenir dans la ligne droite les esprits d'élite et même nombre de consciences simples, il n'en est pas moins vrai que ce sentiment emprunte une force nouvelle, quand il se fonde sur le désir de marcher d'accord avec le pouvoir surhumain dont l'ordre universel est à

1. *The Religion of the Semites*, chap. VIII.

la fois la manifestation et le but : *the Eternal Power, not ourselves that makes for righteousness.*

Certains théologiens seront peut-être d'accord avec Guyau pour dire que c'est là de l'*irreligion ;* mais peut-être s'agit-il d'un de ces malentendus auxquels j'ai fait allusion en commençant et que l'histoire des religions contribue à dissiper. Si une conclusion ressort de la comparaison entre la morale des principaux cultes contemporains, c'est qu'il y a actuellement unité, voire solidarité, entre les religions et que cette unité réside, non dans leurs rites ni même dans leurs croyances, mais dans leur éthique. Cette vérité n'est plus absolument nouvelle ; l'essentiel, c'est qu'elle ait été proclamée par les représentants autorisés de ces religions, dans les mémorables assises où ils sont venus exposer, avec sincérité et tolérance, les principes caractéristiques de leurs confessions respectives. Le Parlement de Chicago a ainsi servi les intérêts à la fois de la religion et de la morale. Mais cette assemblée elle-même eût été impossible, si un siècle de recherches, conçues dans un esprit exclusivement scientifique, n'avait appris aux religions à se voir les unes les autres telles qu'elles sont en réalité et n'avait introduit, jusque dans les rapports des cultes entre eux, les méthodes impartiales de l'histoire.

TABLE DES MATIÈRES

LA ROCHE-SUR-YON. — IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST

Paul GEUTHNER, 68, rue Mazarine, PARIS, VIe

René DUSSAUD

LES

CIVILISATIONS PRÉHELLÉNIQUES

DANS LE BASSIN DE LA MER ÉGÉE

ÉTUDES DE PROTOHISTOIRE ORIENTALE

320 pp., gr. in-8, 207 figures et 2 cartes, 1910. . . **12 fr.**

I. *La Crète préhellénique :* de l'histoire à la préhistoire — Cnosse — Phaestos et Haghia Triada — les divers types de la tombe — céramique et chronologie — le Musée de Candie de l'art minoen.

II. *Les Cyclades :* Tombes primitives — Théra — Délos — le commerce d'obsidienne dans la mer Égée et la fondation de Philacopi (Milo) — les trois villes superposées du site de Philacopi — la céramique.

III. *Troie, Mycènes et Tirynthe :* la civilisation troyenne — Mycènes et Tirynthe — comparaison des architectures minoenne et mycénienne — origine et diffusion de la civilisation mycénienne.

IV. *Chypre :* Fouilles et fouilleurs — caractères généraux de l'époque néolithique et des âges du cuivre et du bronze avant l'âge du fer — objets divers — Fusaïoles — Cylindres et cachets — métaux précieux — les temps de l'âge du fer — art chypriote et art phénicien.

V. *Cultes et Mythes :* lieux du culte — objets cultuels — idoles et gestes rituels — mythes et légendes — culte des dieux et culte des morts.

VI. *Les peuples égéens :* la navigation — la race — la langue — l'écriture minoenne et la question de l'alphabet.

« Depuis que les retentissantes découvertes de Crète ont renouvelé l'histoire de la civilisation antique et ouvert un chapitre nouveau sur la vie des peuples de la Méditerranée entre l'an 2000 et l'an 1000 avant notre ère, le public et les étudiants réclament souvent un livre de large synthèse qui leur épargne de recourir aux très nombreux travaux disséminés dans les revues savantes et écrits la plupart en langues étrangères. Ce livre nous est donné par M. René Dussaud sous ce titre : *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Égée* (Paris, 1910, 320 pp., 207 fig. et 2 planches). C'est le résultat de cours professés par l'auteur à l'École d'Anthropologie et d'articles insérés par lui dans plusieurs recueils périodiques. La Crète préhellénique forme le centre de cette étude, mais de ce point l'auteur rayonne sur tous les domaines adjacents, les Cyclades, Chypre, Troie et Mycènes ; deux chapitres résument ses idées sur la religion et la mythologie, sur les questions de races et de linguistique. C'est donc un tableau d'ensemble très complet où le lecteur trouvera, avec une grande sûreté d'information et d'abondantes références, un exposé fort clair des difficiles problèmes qu'ont soulevés les découvertes de Schliemann, d'Evans, d'Halbherr et de Tsountas. A lire l'ouvrage de M. Dussaud, on apercevra quel effort considérable a produit l'archéologie contemporaine depuis trente ans et comment de toutes pièces on a édifié plus de dix siècles d'histoire nouvelle. M. Dussaud ne s'est pas contenté d'exposer les résultats acquis et les théories émises. Sur beaucoup de points il donne son opinion personnelle et contribue lui-même à coordonner et classer les découvertes ; son chapitre sur Chypre, en particulier, marque un progrès sensible sur ce qui existait avant lui. Dans toutes les questions qu'il traite, on sent un esprit très pondéré, qui ne se paie pas de mots et résiste aux tentations trop fréquentes de l'imagination chez les archéologues : il se montre précis et positif, écartant toute conclusion qui ne lui semble pas solide, séparant bien le domaine du certain de celui du probable ou du possible. Ce sont là des qualités rares, qui sont précieuses pour aborder l'étude de la protohistoire, où règnent ordinairement tant de conceptions aventureuses. Avec ce guide prudent et solide, les lecteurs ne risqueront pas de s'égarer dans de vaines subtilités et sauront à quoi s'en tenir sur les données essentielles du préhellénisme » (POTTIER, dans *Bulletin Ac. Inscript. et Belles-Lettres*, 1910).

LA ROCHE-SUR-YON. — IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST